

*LỊCH SỬ TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG*

**Tập I**

LÊ TÓN NGHIÊM

*Chú dấn của Nhà xuất bản*

# LỊCH SỬ TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG

Ở các sách này xin được thông cho biết (T), như:

G.Đ.T.

Đ.Đ.T.

Tập I

Đ.Đ.T. (chính sách và triết học)

Đ.Đ.T.

Đ.Đ.T.

Tập II

Đ.Đ.T. (chính sách và triết học)

## THỜI KỲ KHAI NGUYÊN TRIẾT LÝ HY LẠP

Đ.Đ.T.

La Philosophie des Lumières (Triết học Hy Lạp)

Đ.Đ.T.

Điều kiện Programme der Vorlesungen (Những  
điều kiện các buổi giảng dạy)

Đ.Đ.T.

Metaphysik (Metaphysics)

Đ.Đ.T.

Über die Vernunft (Über die Vernunft) (Về lý trí và  
triết học Hy Lạp)

Đ.Đ.T.

Kontinuität (Continuity) (Sự liên tục)

**NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH**

Đ.Đ.T. (chính sách và triết học) — 2000 — 18.000 (VNĐ)

A. VẠN HẠNH

0007096



## *Chú dẫn của Nhà xuất bản*

Để cung cấp thêm tài liệu cho việc nghiên cứu triết học, Nhà xuất bản Thành phố Hồ Chí Minh xuất bản cuốn *Lịch sử triết học Tây phương* của Lê Tôn Nghiêm.

Để tiện cho việc in ấn và sử dụng sách, chúng tôi chia ra làm 3 tập : Tập I : Thời kỳ khai nguyên triết lý Hy Lạp; Tập II : Triết học thời thượng cổ và Tập III: Triết học thời trung cổ.

Ở tập sách này, có dùng những chữ viết tắt, như:

*G.ph* : Geschichte der Philosophie (Lịch sử triết học)

*H.Ph.* : Histoire de la philosophie (Lịch sử triết học)

*P.* : La Pensée (Tu tưởng)

*P.Gr.* : La Philosophie grecque (Triết học Hi Lạp)

*D.V.* : Diels, die Fragmente der Vorsokratiker (Những bản văn của các triết gia trước Socrate)

*D.G.* : Doxographi graeci

*L'aurore* : L'aurore de la philosophie grecque (Hừng đông của triết học Hy Lạp)

*Formation* : Essai sur la formation de la pensée grecque (Luận văn về sự hình thành tư tưởng Hy Lạp)

*Gr.Ph.* : Les grands philosophie (Những nhà triết học lớn)

## Lời giới thiệu

Chúng ta đang sống trong thế giới có nhiều thay đổi nhanh chóng và sâu sắc, những thay đổi đụng chạm đến mọi lĩnh vực đời sống con người cũng như quan hệ giữa con người với tự nhiên. Những thay đổi dồn dập và lớn lao đó tạo ra ấn tượng là dường như những gì đang và sẽ xảy ra đã vượt ra ngoài khả năng lý giải, kiểm soát và dự báo của con người, ấy vậy mà khả năng đó ngày càng hơn bao giờ hết, lại vô cùng cần thiết.

Lịch sử chẳng qua là lịch sử hoạt động của con người. Theo tiến trình phát triển con người làm ra lịch sử ngày càng mang tính tự giác hơn. Muốn có tính tự giác cao thì phải có tư duy lý luận. Tư duy lý luận không phải là năng lực bẩm sinh nhưng vẫn có ở mọi người dưới dạng khả năng và để khả năng đó trở thành năng lực thực sự thì phải học tập và rèn luyện. Cách học tập tốt nhất để hình thành và phát triển năng lực tư duy lý luận, theo chỉ dẫn của F. Engelen, là nghiên cứu lịch sử triết học.

Có một sự thật mà dường như lại là nghịch lý: Triết học - hình thái nhận thức tổng quát và sâu sắc về con người và thế giới, hình thành từ lâu đời, tồn tại và phát triển đến hôm nay, tri thức và giá trị của triết học liên quan đến mọi người, cần thiết cho mọi người, lại là lĩnh vực ít được phổ biến rộng rãi, nếu không nói là còn xa lạ với khá đông người.

Thực ra, nói như Hegel, cái gì tồn tại thì hợp lý, triết học ra đời, tồn tại và phát triển đáp ứng nhu cầu của con người để nhận thức, khám phá thế giới và bản thân mình.

Từ thuở ấu thơ, cùng với quá trình tích lũy tri thức và kinh nghiệm cụ thể, mỗi chúng ta thường băn khoăn về bí mật của thế giới, về số phận con người, về mục đích và ý nghĩa của cuộc sống, và trong ý thức chúng ta dần dần hình thành những quan niệm về những vấn đề mà bao thế hệ đã từ lâu tranh trở, những vấn đề dẫn đến triết học.

Triết lý là cấp độ sinh động đời thường của triết học được hình thành một cách tự phát dưới ảnh hưởng trực tiếp của đời sống hàng ngày, phổ biến trong ý thức đông đảo mọi người. Triết lý chưa phải là triết học, song không có triết lý cũng không thể có triết học.

Con đường dẫn đến triết học cũng có thời tiền sử của nó. Từ thuở ấu thơ của nhân loại, con người cũng ngạc nhiên, ngỡ ngàng và băn khoăn trước vũ trụ và nhân sinh, cũng tìm lời giải thích về thế giới và đối thoại với chính mình. Nhưng do tri thức còn hạn chế và năng lực tư duy trừu tượng còn chưa phát triển, con người đã dùng tưởng tượng và bằng tưởng tượng tạo ra hệ thống thần thoại như là lời giải đáp ngay thơ chất phác mà không kém phần trong sáng, đáng yêu về thế giới và cuộc đời. Giải quyết những vấn đề lớn đòi hỏi phải có những trí tuệ lớn, niềm tin lớn, tỵ trung, cần những nhân cách lớn. Sau thời kỳ Thần thoại, để giải đáp những vấn đề lớn về vũ trụ và nhân sinh, thật đáng tiếc, lại có nhiều cách trả lời dựa trên nền tảng khác nhau: dựa trên đức tin - dẫn đến các tôn giáo; dựa vào năng lực trí tuệ - dẫn đến triết học. Đương nhiên, và độc giả sẽ thấy rõ điều này, là có sự pha trộn, xâm nhập lẫn nhau - nhất là trong thời kỳ đầu, giữa

những hình thái thân thoại, tôn giáo và triết học, giữa suy đoán và chứng cứ, giữa lý trí và niềm tin, giữa tri thức và giá trị... song tất cả đều là tinh hoa văn hóa của nhân loại.

☉ Triết học là gì? Theo nhận xét của Hegel, đó là câu hỏi khó nhất của... triết học. Điều đó nói lên tính sâu sắc, phong phú và đa dạng của triết học. Song cũng chính Hegel uyên bác và hóm hỉnh nói rằng: các nhà triết học của các dân tộc khác nhau, qua các thời đại khác nhau, đặt ra, giải quyết và có những học thuyết rất khác nhau, nhưng giữa họ có một điểm chung, đó là họ đều là những nhà triết học. Theo chúng tôi, triết học là hình thái ý thức xã hội đặc biệt; để hiểu triết học, phải tiếp cận nó từ nhiều hướng, trong đó nổi lên là sự tổng hợp của ba hướng cơ bản: triết học là hệ thống *tri thức* phổ quát về thế giới và con người cũng như quan hệ giữa con người với thế giới đó; triết học là hệ thống *giá trị* về mục đích, ý nghĩa, lý tưởng mà con người vươn tới nhằm hoàn thiện nhân cách của mình; triết học còn là hệ thống *phương pháp luận* phổ biến hướng dẫn con người trong hoạt động thực tiễn nhằm tạo dựng cuộc sống tốt đẹp hơn, trong sự hòa hợp giữa con người với con người, trong sự hài hòa giữa con người với tự nhiên.

☉ Trên con đường đi tìm chân lý, hành trình triết học là nỗ lực khám phá. Đó không phải là con đường bằng phẳng. Dù sao con người cũng bị giới hạn bởi điều kiện, hoàn cảnh lịch sử cụ thể. Lịch sử triết học là lịch sử hiện thực của nhân loại trên những chặng đường cụ thể, được thể hiện dưới dạng tư tưởng tinh hoa. C. Marx viết: các nhà triết học không xuất hiện như nấm mọc trên đất, họ là sản phẩm của thời đại mình, dân tộc mình, mà dòng nhựa tinh túy, quý giá và thanh khiết kết tinh lại ở các tư tưởng. Từ luận điểm của C. Marx, chúng ta có thể nói

ràng, do đó, không thể hiểu một thời đại, một dân tộc nào mà không tìm hiểu triết học của thời đại, của dân tộc ấy.

Trong tiến trình lịch sử, các sự kiện trôi qua song các giá trị còn lại. Tinh kế thừa đảm bảo cho sự nối tiếp và phát triển. Di sản quá khứ làm phong phú hơn cuộc sống hiện tại. Trong công trình nghiên cứu “Marx - nhà tư tưởng của cái có thể”, Michel Vadée chỉ rõ rằng cội nguồn tư tưởng triết học của Marx không chỉ bắt nguồn trực tiếp từ Hegel, Feuerbac mà từ xa hơn, từ Epicure, Platon, Aristote. Và có thể dẫn thêm nhiều chứng cứ nữa để khẳng định rằng nghiên cứu lịch sử triết học - tinh hoa văn hóa là để chúng ta hiểu sâu sắc thêm chủ nghĩa Mác - Lênin và tư tưởng Hồ Chí Minh - sự tổng hợp và là đỉnh cao của trí tuệ loài người và của dân tộc.

Mỗi học thuyết triết học không chỉ mang đậm nét bản sắc văn hóa và phong cách tư duy của dân tộc mà được xem là tài sản chung của nhân loại. Đã qua rồi cái thời các dân tộc sống cô lập, tách biệt với nhau, phương Đông là phương Đông, phương Tây là phương Tây. Nghiên cứu lịch sử triết học phương Tây, chúng ta sẽ khám phá, hội ngộ với nửa bên kia của chính mình.

Bộ sách *Lịch sử triết học Tây phương* của Lê Tôn Nghiêm là công trình khảo cứu công phu, nghiêm túc, cung cấp cho chúng ta nguồn tư liệu phong phú, đáng tin cậy và những ý kiến luận giải, đánh giá sâu sắc, công minh. Đương nhiên do hoàn cảnh và điều kiện, tác giả còn bộc lộ nhiều hạn chế, kể cả những yếu kém cơ bản về những nguyên tắc phương pháp luận nghiên cứu lịch sử triết học. Song với mong muốn cung cấp thêm nguồn tài liệu để tìm hiểu triết học, mà ở nước ta hiện nay nguồn tài liệu này còn ít, đáp ứng nhu cầu ngày càng có nhiều người tìm đến với

triết học, thiết nghĩ việc xuất bản bộ sách này là cần thiết và bổ ích.

Lê Tôn Nghiêm nguyên là giảng viên Ban Triết, Đại học Văn khoa Sài Gòn, sau đó tiếp tục là giảng viên Đại học Tổng hợp Thành phố Hồ Chí Minh. Những ngày đầu liền sau giải phóng, ông hồ hởi khoe với tôi cuốn sách ông mới có trong tay: Tác phẩm *Chủ nghĩa duy vật và Chủ nghĩa kinh nghiệm phê phán* của V.I.Lênin. Tôi nhớ mãi ánh mắt bừng sáng như một khám phá mới mẻ của ông hôm ấy và viết những dòng này với tình cảm trân trọng tưởng nhớ một con người miệt mài tìm kiếm những giá trị và chân lý trong dòng lịch sử triết học.

**Nguyễn Quang Diễn**

*Tiến sĩ Triết học*

*Phó hiệu trưởng*

*Trường Đại học Quốc gia*

*TP. Hồ Chí Minh*

## Mở đầu

Thời kỳ khai nguyên của lịch sử là khoảng thời gian đã rơi vào dĩ vãng.

Đối với lịch sử triết lý Hi Lạp và phương Tây, thời kỳ khai nguyên là thời kỳ xuất hiện những nhà tư tưởng đầu tiên thường được gọi là những triết gia "trước Socrate"<sup>1</sup>.

Lịch sử triết học Tây phương đã tồn tại trên dưới 25 thế kỷ, trong đó lịch sử thành văn đã chiếm phần quan trọng và được thiết định một cách chính xác. Nhưng phần thành văn càng rõ ràng và chính xác bao nhiêu thì phần bất thành văn càng dễ bị coi là hoang đường, phi lý và dễ bị quên lãng bấy nhiêu.

Đó là số kiếp của thời kỳ khai nguyên triết lý Hi Lạp!

Mỗi khi đọc lại sử liệu, nhất là những bộ lịch sử triết học lớn, chúng ta không khỏi ngỡ ngàng khi thấy địa vị hạn hẹp thường được dành cho thời kỳ này về nhiều phương diện. Về hình thức chỉ gồm vài trang hoặc nhiều lắm vài chục trang, nội dung của nó hầu như khó lòng thỏa mãn tính hiếu kỳ của ta, vì mỗi tác giả chỉ được trình bày dưới hình thức một vài nét rời rạc kèm theo một số câu trích dẫn không ăn khớp gì với nhau. Hơn nữa, ý tưởng của mỗi

---

1. Les "présocratiques". Nietzsche gọi họ là những người trước Platon (préplatoniciens) và Axelos gọi họ là những người "trước nguy luận" (présophistes).

câu lại tiềm chứa toàn những gì xem ra kỳ bí, đôi khi hoang đường...

Theo nhân quan hạn hẹp ấy, chân dung các triết gia khai nguyên chỉ được sơ họa trong mấy dòng sau đây:

\* Trước hết thấy xuất hiện lên hai nhân vật vừa có tính cách huyền thoại vừa có tính cách thi gia. Đó là Homère và Hésiode; tiếp đến là danh sách của *bảy* nhà hiền triết.

Sau đó, khởi sự lóe sáng lên thời kỳ khoa học và suy lý với ba nhà vũ trụ học ở Milet thuộc quần đảo Ionie, thứ nhất là Thalès, thứ hai là Anaximandre, thứ ba là Anaximène. Nhưng tinh thần khoa học và suy lý ở đây còn tiềm tàng trong bầu không khí thuyết *duy hồn* (animisme) hay *vật hoạt luận* (hylozoïsme) v.v...

\* Với phong trào di cư sang Nam Ý thành Đại Hi Lạp (La Grande Grèce), Pythagore và trường phái của ông truyền bá toán học và huyền học, âm nhạc và đạo đức trong bầu không khí *tôn giáo Orphée*.

\* Một mình sống trong cô đơn và bi quan, Héraclite lưu lại cố hương Ephèse, chủ trương lý thuyết biến dịch của vạn vật như dòng sông chảy xiết.

\* Đối lập lại khởi nghĩa phong trào tư tưởng tự xưng là chính xác của trường phái Elée gồm ba nhân vật: Xénophane, Parménide và Zénon. Phong trào này dẫn đến khuynh hướng đề cao ưu thế tuyệt đối của luận lý và nỗ lực linh hội *hữu thể* và *nhất trí* để bài trừ *vô thể* và *phức thể*.

\* Con người cô đơn thứ hai của thời kỳ khai nguyên là Empédocle d'Agrigente với chủ trương vũ trụ bị chi phối bởi hai sức mạnh đối nghịch, một bên là *tình thương*, một bên là *hận thù*.



Với ước vọng đem lại cơ cấu cho tư tưởng trước Socrate, Anaxagore de Clazomènes, người thứ nhất đã mang vào đó "tinh thần" (Nous) làm yếu tố quy định trật tự cho những gì còn hỗn mang.

\* Sau cùng, một khuynh hướng mới xuất hiện nhu muốn đối kháng khuynh hướng đi trước. Đó là khuynh hướng hoài nghi, tương đối và hư vô của trường phái nguy luận do Protagoras và Gorgias chủ xướng với những câu nói đã trở thành bất hủ như "Con người là thước đo vạn vật" hay "Không có gì cố".

Trước những hình ảnh được trình bày như thế, đâu là sự thật về những gì khai nguyên xa xăm? Đó là thắc mắc mà bất cứ một đầu óc hiếu kỳ nào cũng đều phải đặt ra. Trong một khảo luận gần đây nhan đề "Bài ca Parménide", Jean Beaufret đã băn khoăn than phiền rằng: "Sự thật về Parménide cũng như sự thật về Héraclite vẫn còn bị che giấu trong những miền xa xăm ít được lai vãng tới và sự thật ấy cũng không hiển hiện lên cao hơn huyền bí của đền thờ kiểu dorique. Do đó, nói theo Nietzsche, cả tư tưởng của các triết gia trước Socrate cũng bị chôn vùi sâu hơn những đền thờ doriques".

Sở dĩ thời kỳ khai nguyên này có thể bị chôn vùi như thế là do ảnh hưởng của những khuynh hướng *duy lý*, *duy sử* và *duy kiện* của những thế kỷ đầu và cuối của lịch sử triết lý thành văn.

\* *Duy lý* – một khuynh hướng căn bản khởi phát từ

1. La vérité de Parménide, comme celle d'Héraclite - se cache encore dans les lointains peu fréquentés et dont n'émerge pas beaucoup plus que le mystère du temple dorique. Et encore la pensée des Présocratiques est elle, selon le mot de Nietzsche, "le mieux enseveli de tous les temples doriques." (Le Poème de Parménide, tr. 2)

tinh thần Socrate - Platon – muốn phân đôi thực tại thành hai thế giới đối nghịch nhau: một hữu thực và một vô thực. Với tinh thần phân đôi thường được gọi là *nhị nguyên* ấy như mẫu mực, nhiều thế hệ triết gia và triết sử gia đã trở về tìm lại căn nguyên tư tưởng Hi Lạp.

Heidegger đã rút ra nhận xét chí lý rằng: “Tuy không nói ra, nhưng mẫu mực được sử dụng để giải thích và thẩm định những nhà tư tưởng khai nguyên chính là triết học Platon và Aristote. Hai ông này đã được coi như hai triết gia thiết định và đem lại quy luật cho tất cả mọi triết học bất cứ có trước hay có sau họ. Lối nhìn này còn được tăng cường thêm bằng thần học Ky Tô giáo, nên sau cùng nó đã bị củng cố thành một sự tin tưởng chung mà cho tới ngày nay vẫn chưa hề bị nao núng”<sup>1</sup>.

Nói một cách triết để, *duy sử* là con đẻ của *duy lý*, đã muốn khôi phục lại những gì thuộc dĩ vãng như những sự kiện khách quan, xác thực tương tự những khái niệm và lập luận minh bạch, khúc chiết của lý trí vậy.

Với tinh thần ấy, *duy sử* sẽ bị coi là không có tính cách lịch sử, những gì không thể là sự kiện được khôi phục lại một cách khách quan và xác thực. Do đó, hoặc là *duy sử* sẽ đẩy chúng vào thế giới huyền thoại, hoặc là chúng sẽ sử dụng một ngôn ngữ đến sau chúng mà được coi là chính xác để đem lại cho chúng một ảo ảnh lịch sử.

1. L'étalon inavoué pour l'interprétation et l'appréciation des premiers penseurs, c'est la philosophie de Platon et d'Aristote. Ceux-ci passent pour les deux philosophes qui constituent et donnent la norme pour toute philosophie, qu'elle se situe avant ou après eux. Cette façon de voir, renforcée par la théologie chrétienne, s'est finalement solidifiée en une conviction générale qui n'a pas été ébranlée jusqu'à nos jours. (Chemins qui ne mènent nulle part, Bd Pháp, Jr.

Đó là những phương pháp xưa nay đã được dùng để soi sáng thời kỳ khai nguyên triết lý Hi Lạp. Heidegger viết: “Ngay trong những nghiên cứu lịch sử và ngữ học, mỗi khi đi sâu vào những triết gia trước Platon và Aristote, người ta thường dùng những ý tưởng, những khái niệm có tính cách Platon và Aristote, là những gì đã được biến chế và tán thời hóa để làm sợi dây chuyển cho việc giải thích”.

Đây còn là trường hợp khi muốn khôi phục được những yếu tố “cổ xưa” của tư tưởng “hình đồng”, người ta lại so sánh chúng với *cổ học* và *lịch sử* của chúng? <sup>1</sup>

Nói cách khác, con đường *duy lý* và *duy sử* là con đường muốn hệ thống hóa mọi sự, kể cả những gì không thể hệ thống hóa.

Hegel là một triết gia luận lý gắn nhất và ảnh hưởng nhất đã mở rộng và đào sâu thêm viên tượng duy lý của Platon. Đó là nhận xét của Kostas Axelos:

“Một trong những chiều kích có tính cách hệ thống, xét theo cả phương diện triết lý hay cả phương diện kỹ thuật, là chiều kích “nguyên ngôn” (logos) biến thành “*luận lý*” (logique)”. Hegel là người đầu tiên đã phóng luồng nhìn triết lý về những triết gia trước Socrate để nhìn được nguyên ngôn của lịch sử triết học, tức là lý tính nội tại trong quá trình của nó; theo đó, các triết gia trước Socrate được coi là giai đoạn đầu tiên của quá trình biện chứng ấy. Trong số đó, xuất hiện Héraclite như một nhân vật triết lý đầu

1. Même lorsque la recherche historique et philologique s'occupe de manière plus poussée des philosophes antérieurs à Platon et Aristote, ce sont toujours les idées et concepts platoniciens et aristotéliciens modifiés et modernisés qui fournissent le fil conducteur de l'interprétation. C'est encore la cas, à cet égard, par analogie avec l'archéologie et l'histoire de la littérature, on tente de saisir l'élément "archaïque" dans la pensée aurale (sd. ff. 263).

tiên và như một bộ óc suy lý đầu tiên. Về ông, Hegel khẳng định rằng: Không một mệnh đề nào của ông đã không được Hegel công nhận trong quyển *Luận lý* của mình !<sup>1</sup>

Như thế chính là vì khuynh hướng chỉ chú trọng tới khía cạnh suy lý của tư tưởng Hi Lạp khai nguyên. Axelos viết tiếp: "Ở đây, chính chuẩn đích luận lý theo siêu hình học là điểm được đề cao hơn hết; sau đó chuẩn đích ấy lại sẽ chuyển thành chuẩn đích luận lý theo kỹ thuật với những nghiên cứu chú trọng tới những vấn đề nhận thức luận, việc học ngôn ngữ hay cả lịch sử tinh thần khoa học. Tất cả những điều ấy xuất phát từ các nhà tư tưởng trước Socrate và bàn luận về họ"<sup>2</sup>.

\* Sau cùng, dưới ảnh hưởng *dục kiện* của A. Comte, một trào lưu nghiên cứu chú trọng tới vũ trụ học của các triết gia Hi Lạp đầu tiên và tìm hiểu cách thức họ đã giải quyết những huyền bí của vũ trụ như thế nào. Trong đường hướng ấy, tất cả những gì thuộc lĩnh vực hình học, vật lý học, vũ trụ học và thiên văn học của thời kỳ khai nguyên với lý tính đặc biệt của nó đã được tinh thần khoa học duy thực nghiệm hiện đại soi xét.

1. Une telle dimension, philosophiquement ou techniquement systématique est tout d'abord celle du logos qui devient logique. C'est Hegel qui dirige la première fois le regard philosophique vers les présocratiques, essayant de saisir le logos de l'histoire de la philosophie; la logique interne de son mouvement; les présocratiques constituent la première étape de cette marche dialectique et parmi eux se révèle, premier héros philosophique, première tête spéculative, Héraclite, dont affirme Hegel, n'a pas une proposition qu'il n'admettrait dans sa "Logique" (*Vers la pensée planétaire*, tr. 70).

2. C'est l'intérêt métaphysiquement logique qui prédomine ici; cet intérêt se muera ensuite en intérêt techniquement logique avec les recherches qui s'attachent aux problèmes de la théorie de la connaissance, à l'étude du langage, ou encore à l'histoire de l'esprit scientifique, tout cela à partir et à propos des présocratiques (*Ibid.* tr. 76).

☞ Vì thế, những gì có tính cách khoa học theo nghĩa nguyên ngôn đã thoái hóa thành viên tượng duy kiện; kết quả tinh thần khoa học và vũ trụ học theo quan điểm siêu hình đã bị hiểu theo quan điểm duy khoa học hiện đại và thời kỳ khai nguyên bị coi là một giai đoạn khoa học sơ trí, sẽ bị khoa học hiện đại vượt qua (Axelos).

☞ Những khảo cứu được coi là có tính cách khoa học nhất hiện nay về vấn đề này đều đã được viết ra trong tinh thần *duy lý, duy sử và duy kiện*. Một cách điển hình khi phê bình lối nhìn thời kỳ khai nguyên này của Nietzsche, có G. Bianquis đã ghi lại những tài liệu ấy như sau <sup>1</sup>: Nhưng kỳ lạ thay! Sức quyến rũ của thời kỳ khai nguyên này hầu như không bao giờ có thể bị tiêu diệt. Trái lại, nó đã ảnh hưởng và sẽ còn ảnh hưởng sâu xa vào lịch sử tư tưởng nói chung: các thi sĩ đã khám phá được trong tư tưởng các triết gia trước Socrate những nguồn cảm hứng kỳ diệu như Hölderlin xưa, khi ông soạn bản kịch *Empédocle* thời danh, hay như T.S. Eliot qua tập *Four quartets* thấm nhuần tinh

☞ 1. Textes: Hermann Diels. *Doxographi graeci*, 1879, 7<sup>o</sup> éd, en cours 1934 sq, sous ce titre *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, Wilhelm Capelle. *Die Vorsokratiker, Übersetzt und eingeleitet*, 1935.

☞ Études: Eduard Zeller. *Die Philosophie der Griechen*, 1844 - 1852 (que Nietzsche a dû connaître) 6<sup>o</sup> éd 1919 - 1920, trad. française 1908 - 09, Paul Tannery. *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*, 1887. Th Gomperz, *Griechische Denker*, 1892 - 1902; 2<sup>o</sup> éd 1903 - 09 trad française 1908 - 09. John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 1892; 3<sup>o</sup> éd 1920; trad française 1919. Karl Joel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik*, 1903; Albert Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, 1906. Léon Robin. *La pensée grecque et les origines de la pensée scientifique*, 1923. Abel Rey, *La jeunesse de la science grecque*, 1923. Dans ces deux derniers ouvrages, abondante bibliographie.

☞ (La naissance de la philosophie, tr. 9, chú thích 1)

thần nhưng chủ đề của Héraclite, rồi Renné Char hay St. John Perse đều thú nhận chịu ảnh hưởng của Héraclite. Trong nghệ thuật, André Masson đã chăm chú họa lại dòng sông và những chân dung tưởng tượng của Héraclite.

Nhưng trong lĩnh vực thuần túy triết lý, mặc dù những nghiên cứu tự xưng là khoa học hiện tại, phải kể Nietzsche là người đi tiên phong trong phong trào trở về nguồn suối triết lý Hi Lạp. Tuy không trực tiếp đề cập đến vấn đề, nhưng ngay trong quyển *Sự khai sinh ra bi kịch Hi Lạp*, Nietzsche đã bị chi phối bởi ánh sáng hừng đông của thời kỳ khai nguyên này. Tinh thần ấy được Nietzsche gọi là *bi kịch*. Dưới ánh sáng của trực giác bi kịch, nhiều lần Nietzsche đã chú ý nghiên cứu triết học Thượng cổ: không những ông là tác giả nghiên cứu nhiều về Diogène Laerce - một trong những nguồn suối quan trọng nhất về việc lưu truyền những cách ngữ triết học - mà ở Bále, ông còn trình bày nhiều giảng luận về "các triết gia trước Socrate" (*Philosophes présocratiques*), và đã viết một bài "Nhập đề vào việc nghiên cứu những đối thoại có tính cách Platon" (*Introduction à l'étude des dialogues platoniciens*) được sơ họa ra trong thời gian từ 1872 - 1873 đến 1875, tiếp đến *Quyển sách về các triết gia* (*Livre des philosophes*), trong số đó thấy có một nghiên cứu nhỏ nhan đề là *Sự khai sinh ra triết học vào thời kỳ bi kịch Hi Lạp* (*La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*) viết vào mùa xuân năm 1873).

Trong đường hướng ấy, Nietzsche đã đem vào truyền thống triết lý Hi Lạp một điểm rất quan trọng là phân lịch sử ấy thành đôi, một bên là những nhà tư tưởng trước Socrate, một bên là Socrate, Platon và những người tiếp theo họ.

Với nhạy cảm phi thường đối với những bi kịch Hi Lạp, Nietzsche mới khám phá ra trong lịch sử tư tưởng Hi Lạp được sự phân hóa trầm trọng ấy. Nhưng ông đã không trình bày rõ ràng sự phân hóa ấy hệ tại cái gì? Ông chỉ gọi những triết gia trước Platon và Socrate là *những triết gia bi kịch* (Les philosophes tragiques) hay *những khổng lồ của thời xưa* (vieux géants) tức *những vĩ nhân* (grands hommes), *những nhân vật* (personnalités) có tư cách siêu việt. Ông ca tụng họ:

“Những triết gia Hi Lạp đích danh chính là những triết gia trước Socrate” (với Socrate một cái gì đã thay đổi).

“Tất cả các hệ thống triết lý đều vượt qua hết, nhưng các triết gia Hi Lạp lại phóng tỏa một luồng ánh sáng huy hoàng hơn bao giờ hết, nhất là những triết gia Hi Lạp trước Socrate”.

Cũng như các thiên tài, người Hi Lạp rất đơn giản (simplex), như thế họ mới xứng đáng là bậc thầy bất hủ. Những thể chế, những sáng tác của họ đều mang biểu hiện của sự đơn sơ, đơn sơ đến cực độ nhiều khi làm ta phải ngạc nhiên. Nhưng đáng ngạc nhiên hơn nữa là họ còn sâu sắc hơn đơn sơ. Tuy nhiên, ít khi họ diễn tả những huyền bí về minh triết và kiến thức của họ ra thành ngôn ngữ. Giữa Aristote - một nhân vật chủ trương khái niệm - với những tập tục và nghệ thuật của người Hi Lạp xưa có một hố sâu rất lớn phân cách, do đó mỗi người chúng ta đều thấy mình tầm thường khi so sánh với sự cao cả vô song của tiềm năng Hi Lạp. Người Hi Lạp xưa có một trong những đức tính vĩ đại nhất là những gì họ có một cách hoàn hảo trong họ lại không thể diễn tả thành suy tư được. Nói cách khác, họ “chất phác” (naïfs). Đó là đức tính

dùng hòa được cả *đơn sơ* và *sâu sắc*, nghĩa là trong họ có một cái gì thuộc *sáng tác nghệ thuật*.

Vũ trụ có đến tới đến mức độ nào đi nữa thì chỉ một tia sáng trong sức sống của Hi Lạp phát ra cũng đủ làm sáng ngời tất cả <sup>1</sup>.

Như thế, rõ ràng Nietzsche chủ trương một lối nhìn các triết gia trước Socrate khác hẳn lối nhìn thông thường của các khuynh hướng *đuy lý*, *đuy sử* và *đuy kiện* vừa nói trên, nghĩa là không như họ Nietzsche không chủ trương khôi phục những hệ thống triết học của dĩ vãng như những sự kiện khách quan.

Trái lại, điều ông muốn là làm sống lại những nhân vật. Với ông, tất cả những hệ thống đều chết hết, chỉ những *sáng tác nghệ thuật* và những nhân vật sẽ tồn tại mãi mãi. Mỗi hệ thống chỉ thực đối với tác giả của nó và vì tác giả của nó, nghĩa là nhờ sức mạnh của nhân vật đã sáng nghĩ ra nó và tự thể hiện mình trong đó.

Về điểm này, nhiều học giả tỏ ra bất đồng với Nietzsche. Ví dụ cô Bianquis khi trích dẫn ý tưởng của Ch. Andler như sau:

“Tư tưởng ấy <sup>2</sup> một phần lớn có tinh cách Schopenhauer, đó là một việc quá hiển nhiên. Trong đầu óc Nietzsche có những so sánh song song, tuy mặc nhiên, nhưng rất có ý nghĩa là c’ sự song hành giữa bi kịch Hi Lạp và nhạc kịch của Wagner, rồi giữa những nhà tư tưởng Hi Lạp và Schopenhauer hay chính Nietzsche - điều này cũng không kém phần hiển nhiên.

Schopenhauer đã tự hào nhận thức mình trong các

1. *La Naissance de la Philosophie*, tr. 17, 19.

2. Tác tư tưởng trong quyển *Sự khai sinh ra triết lý*.



triết gia trước Socrate và chỉ tin tưởng đối với những triết gia nào mà ông tự nhận thức được mình trong họ; Nietzsche cũng vậy, ông vừa tự nhận mình trong các triết gia trước Socrate, vừa tự nhận mình trong Schopenhauer. Những gì ông hiểu về họ không bao nhiêu so với những gì ông *thêm đặt* trong đó. Nên mỗi khi ông nói về Héraclite và Empédocle thì phải hiểu đó chính là Nietzsche nữa” (Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, III, p. 107)

Với nhận xét trên, cả Bianquis, cả Andler đều cho rằng: theo tinh thần quyển *Sự khai sinh ra triết lý*, Nietzsche đã đi sai đường hướng lý tưởng của *đuy lý* và *đuy sử*.

Nên Bianquis viết: “Những chân dung Nietzsche phác họa về các nhà hiền triết cổ xưa từ Thalès đến Socrate, đều do *trí tưởng tượng* của ông hơn là căn cứ trên sử liệu kỹ vắn mà ông không đếm xỉa tới”<sup>1</sup>.

Theo đó, không những các nhân vật đã được tưởng tượng mà cả lý thuyết của họ cũng đã được Nietzsche tưởng tượng (*sd*).

Nhưng từ những khảo cứu được Bianquis công nhận là sử liệu kỹ vắn như của H. Diels, W. Capelle, rồi E. Zeller, P. Tannery v.v... nhiều thế hệ học giả và triết gia vẫn tiếp tục nghiên cứu thêm thời kỳ khai nguyên này trong những hội thảo ngữ học và triết học tại Paris, Bâle, Heidelberg, Fribourg, Cambridge, Princeton và nhiều nơi khác trên toàn thế giới, rồi nhiều bản dịch, giải thích và xuất bản mới đã được thực hiện hay còn đang thai nghén. (*Axeloe, Sđ*, tr. 65).

1. Les portraits qu'il fait de ces anciens sages, de Thalès à Socrate doivent plus à son imagination qu'à la tradition anecdotique qu'il néglige (*Sđ*, tr.10)

Theo đó, người ta mới công nhận rằng Nietzsche đã mở ra một chiều kích mới cho việc am tường các triết gia Hi Lạp. Đó là chiều kích "*nhân sinh học*" (dimension anthropologique).

E. Fink viết: "Nietzsche chỉ vẫy vùng trong khuôn khổ những phạm trù *nhân sinh học*"<sup>1</sup>.

Tuy rất hạn hẹp, nhưng chiều kích này cũng đã mở ra nhiều viễn cảnh mới lạ cho nhân sinh học và tâm lý học. Axelos cũng đồng ý như thế, ông viết: "Chiều kích thứ ba theo đó thân thể và tư tưởng của các triết gia trước Socrate được hun đúc là chiều kích *nhân sinh học*, nghĩ là ở đây theo quan điểm nhân sinh người ta vừa chú trọng tới chính thân thể của những nhân vật ấy vừa chú trọng tới những nỗ lực suy tư về nhân sinh của họ".

Nói cách khác, ở đây người ta nhằm hồi sinh lại những trực giác nhân sinh học sâu sắc của họ. Ngay lúc thiếu thời, Nietzsche đã mở ra con đường đó, khi ông say sưa đeo đuổi từng nhân vật một trong số những người mà ông theo, Schopenhauer gọi là một *cộng đồng những thiên tài*, chứ không phải một cộng đồng những nhà khoa học, vì mỗi nhân vật ấy luôn luôn bảo vệ được tính chất quý phái và tiên tri của họ. Nên Nietzsche nghĩ rằng: "Một khi trần gian này còn cần tới chân lý thì sẽ mãi mãi cần đến Héraclite".

Vậy điểm son trong viễn tượng này chính là con người, tức thể xác và tâm trạng của họ, sự tranh đấu và tư tưởng của họ, giấc ngủ và lúc thức của họ, sự sống và sự chết của họ, đức độ của họ và số mệnh của họ. Đó là một sự thăm

1. Nietzsche se meut uniquement dans la sphère des catégories anthropologiques. (*La philosophie de Nietzsche*, tr. 49)

định những con người trước Socrate và con người theo những con người trước Socrate ấy theo quan điểm siêu hình.

Sự thẩm định theo quan điểm siêu hình ấy sẽ chuyển hướng sang việc nghiên cứu những trực giác của họ theo quan điểm tâm lý học, và cả tâm phân học nữa. Freud quả đã gặp được trong cặp tương phản "Tình thương - Hận thù" của Empédocle được lấy làm mô phạm cho lý thuyết của ông về hai loại bản năng: một bên là bản năng sinh tồn dục tính - *eros*; một bên là bản năng sự chết, tự tiêu diệt - *thanatos*. Rồi Jung và các môn đệ của ông đã phân tích những vấn đề phức tạp về huyền thoại luận, về tôn giáo và về tượng trưng luận cổ, với khởi điểm từ giả thuyết rằng có *siêu tượng* công cộng theo quan điểm nhân sinh học" (*Sđ*, tr. 72).

Nhưng có lẽ ảnh hưởng của Nietzsche qua trung gian các triết gia bị kịch trên lịch sử tư tưởng phương Tây không chỉ hạn hẹp ở chiều kích nhân sinh quan mà còn mở rộng sang giới tuyến của *thi ca*, *nghệ thuật* và *thẩm mỹ học*. Goethe và Holderlin đã am tường điều ấy hơn ai. Theo họ, vũ trụ quan của các triết gia Hi Lạp có tính cách thi ca một cách rất nghiêm chỉnh, hơn nữa vũ trụ quan ấy còn mật thiết liên hệ với nghệ thuật và thi ca trữ tình cổ xưa cũng như với kịch cổ điển.

Đó là điều tuy có ghi nhận trực tiếp cho các triết gia trước Socrate, nhưng Axelos không ghi nhận cho Nietzsche.

Nhưng trên kia Nietzsche đã nói: "Họ (tức những người Hi Lạp đầu tiên) *"chất phác"* (naïfs). Đó là đức tính dung hòa được cả đơn sơ và sâu sắc, nghĩa là trong họ có một cái gì thuộc *sáng tác nghệ thuật*.

Nhìn thấy một cái gì *sáng tác nghệ thuật* trong các

triết gia trước Socrate, hình như Nietzsche muốn khai triển ở nơi họ trực giác bi kịch. Có lẽ cũng chính vì vậy nhiều khi ông đã gọi họ là những bi kịch gia đầu tiên. Như thế cũng là muốn lồng trực giác bi kịch trong khuôn khổ của tư tưởng triết học truyền thống. Trước kia, trong “sự khai sinh ra bi kịch” hình như Nietzsche chỉ tỏ ra đã thừa hưởng được trực giác bi kịch tự cổ Hi Lạp. Nhưng kỹ thực nếu được hiểu một cách đúng đắn thì trực giác ấy đã bị chi phối từ nền tảng do trực giác của một triết gia trước Socrate, đó là Héraclite trong *Sự khai sinh ra triết lý*.

Từ sự liên hệ ấy, người ta dễ nhận ra rằng ngay từ đầu tư tưởng Nietzsche đã vận hành trong bầu không khí của tư tưởng siêu hình học Hi Lạp qua vấn đề nền tảng và duy nhất là sự liên quan giữa *hữu thể* và *biến dịch*, trong : “*Sự khai sinh ra bi kịch*”, liên quan ấy đã được trình bày qua sự đối lập giữa tinh thần bi kịch của Dionysos và lý thuyết *lý trí* của Socrate, rồi trong *Sự khai sinh ra triết học*, liên quan ấy lại được phác họa qua sự đối nghịch giữa Parménide và Héraclite.

Trong việc đặt liên quan ấy, Nietzsche đã khởi sự tuyên chiến với tất cả truyền thống trên chiều kích của “tư tưởng” để kết thúc ở “nghệ thuật” chứ không dừng lại trên chiều kích nhân sinh quan mà thôi. Nói cách khác, ở đây, thoạt tiên xem ra Nietzsche chỉ trình bày *những nhân vật* trước Socrate theo quan điểm nhân sinh như đã nói trên, nhưng kỹ thực, quan điểm nhân sinh ấy lại nằm trong *chiều kích nền tảng của cách đặt vấn đề về hữu thể*. Một cách gián tiếp, Fink đã nhận ra điều ấy khi ông viết: “Nietzsche cảm thấy tinh cách quan trọng vô song, và sự cao cả của những khởi đầu ấy, nhưng ông lại giới thích sự

cao cả ấy đến mức độ (như muốn) bỏ qua cách đặt vấn đề về hữu thể"<sup>1</sup>.

Như thế, sự đối lập giữa *hữu thể* và *biến dịch* là sơ đồ nền tảng đối tượng suy tư cho Nietzsche, nhưng ông đã đảo ngược sơ đồ ấy, nghĩa là đối với Nietzsche, từ nghìn xưa siêu hình học Hi Lạp đã luôn luôn bị chi phối bởi nỗ lực muốn vượt qua biến dịch của hữu thể và ngược lại, còn muốn đặt hữu thể xa với mọi hình thức biến dịch. Vì thế, hữu thể luôn luôn được giải thích như cái gì thường hằng, bất động và vô thời gian; trái lại *biến dịch* được giải thích như cái gì lưu chuyển, di động và lệ thuộc thời gian chóng qua. Nói cách khác, truyền thống triết học Platon luôn luôn tách rời *hữu thể* (Sein) với *thời gian* (Zeit). Sự phân tích này thoát thai từ lý thuyết về "vài thế giới" như sự khác biệt giữa thế giới hiện tượng và thế giới tự nội (ẩn tượng), hay "bên kia". Nhưng không phải chỉ phân tách suông, trong khi phân tách, siêu hình học đã mặc nhiên khinh thị thế giới hiện tượng biến dịch và tôn thờ thế giới ẩn tượng, "bên kia" và chỉ coi đó là thực tại.

Đó là lỗi lầm thứ nhất.

Lỗi lầm thứ hai là siêu hình học đã bị chi phối bởi khuynh hướng lý luận lấy chân lý của những khái niệm, những phạm trù làm quy luật tuyệt đối, để phán định về thực tại.

Nhưng siêu hình học không biết rằng những khái niệm chẳng qua chỉ là những ngôn ngữ, những hình ảnh, những dấu hiệu lu mờ của những gì trước đó đã được nhìn bằng

1. Nietzsche sent son importance unique, il sent grandeur de ces commencements, mais il l'interprète de telle façon qu'il en escamote presque toute la problématique de l'être. (Sđ. tr. 49).

*trực giác*. Thực tại nhìn qua lăng kính của khái niệm là "hữu thể chết khô", Nietzsche gọi là những ý tưởng - xác chết ướp khô (*idées-mummies*). Bóp chết được thực tại cũng là bóp chết tư tưởng nào thuộc về nó. Do đó tư tưởng trở thành một chuỗi những hư danh và *triết học* chỉ là *hư danh học*.

Như thế cũng là tiêu diệt mọi mầm mống sáng tạo của thi ca và nghệ thuật.

Đối lập chủ trương hữu thể học và tri thức luận ấy, người ta thường nghĩ rằng: Nietzsche chủ trương *biến dịch*, nhất là qua lối hiểu thông thường về Héraclite và lập trường của ông này.

Nhưng sự thực, với Nietzsche không những đã có một cuộc phản công lại những phạm trù về các sự vật, mà đã có cả một sự say sưa công nhận đối với biến dịch, với vận hành: đối lập giá trị của những gì tồn tại mãi mãi, đồng tính với chính mình, Nietzsche chấp nhận giá trị của những gì ngắn ngủi nhất, "vô thường" nhất và sức mạnh quyến rũ óng ánh như vàng thập thành ở bụng con rắn "Vita" (sự sống).

Có lẽ Heidegger đã nghĩ rằng: Nietzsche chủ trương biến dịch để chống đối hữu thể khi ông phê bình Nietzsche là kẻ chấm hết siêu hình học<sup>1</sup>.

Nhưng nói Nietzsche hữu thể không phải là cái gì vững chắc, trường tồn, mà là "vita" (sức sống), sự vận hành, là ý chí hùng dũng. Chúng ta chỉ có thể hình dung "hữu thể" như một sức sống; vậy một cái gì chết chóc làm sao có thể "hữu thể"?

1. *Essais et Conférences*. Bd. Pháp. tr. 100-106

Vì thế Nietzsche nói: Đóng con dấu hữu thể trên biển dịch - đó là ý chí hùng dũng cao siêu nhất" (Marquer le devenir du sceau de l'être - c'est la suprême volonté de puissance).

Tóm lại, tuy vận hành trong sự đối lập giữa hữu thể và biển dịch, nhưng không bao giờ đi sâu hoàn toàn vào biện chứng pháp nội tại của những khái niệm hữu thể và biển dịch mà chỉ đứng ở giới tuyến của nó một cách vận hành (opératoirement) rồi đối lập biển dịch với hữu thể nhưng không bao giờ không cố gắng tư tưởng những khái niệm tương phản một cách tương đồng (unitairement) (Fink) <sup>1</sup>.

Đó là trực giác bi kịch của Nietzsche vì theo Fink:

"Bi kịch là công thức nền tảng đầu tiên của Nietzsche về kinh nghiệm hữu thể của ông, vì với ông, *hữu thể* là sự giằng co giữa những mâu thuẫn căn nguyên" <sup>2</sup>.

Với công thức và kinh nghiệm ấy, Nietzsche muốn khôi phục lại cho thực tại tính cách huyền bí, bất khả hệ thống hóa của nó. Nếu hữu thể là sức sống thì sức sống lại luôn luôn sâu xa thâm thẳm, huyền bí, hàm hồ và mờ ảo hơn trí năng.

Nếu Nietzsche đã gọi *chân lý* là *dàn bà* mà các triết gia vụng về khó chinh phục nổi thì ông cũng gọi sức sống là *dàn bà huyền bí* như hồ sâu không đáy!

Những gì đã bị coi là "áo ảnh" trong truyền thống siêu hình học Platon thì ở đây trong thực tại của sức sống lại

---

1. Xem bài "Triết lý giờ Ngọ" của Lê Tân Nghiêm trong *Tư tưởng*, số 5, 6, 8 bộ mới, năm thứ III.

2. Le tragique, c'est la première formule fondamentale de Nietzsche pour son expérience de l'Être. Pour lui, la réalité, c'est la contre - partie des contradictions originelles. *Sđ* tr.22).

được coi là thực tại đích thực, chứ không phải những gì chỉ có tính cách thời gian chóng qua, hay cảm giác và biến dịch phù vân... Lê sống của nghệ sĩ bị kịch là sáng tạo những ảo ảnh mới và tôn thờ chúng như những sức mạnh thần diệu của vẻ đẹp, nên đối với họ, "ảo ảnh phải được đánh giá cao hơn". Như thế, thay vì khinh thị ảo ảnh, nghệ sĩ bị kịch lại yêu đương, mơ ước tôn thờ ảo ảnh và lặp lại nhiều lần, sửa chữa, tô điểm thêm cho củng cố một ảo ảnh.

Đó là lý do tại sao, trong *Sự suy tàn của những thần tượng* (*Crépuscule des idoles*), Nietzsche đã viết: "Nghệ sĩ bị kịch không bị quan, ông lại ừ với tất cả những gì có tính cách khả vãn và kinh khủng, nên nghệ sĩ bị kịch có tính cách say sưa như thần Dionysos".

Nói tóm lại, mỗi khi nói *hữu thể*, Nietzsche đều hiểu là *sức sống* như sự giằng co của những gì mâu thuẫn tự căn nguyên và diễn tả nó theo ảo ảnh của nghệ sĩ bị kịch.

Nhưng không phải chỉ liên tưởng tới nghệ sĩ bị kịch như một ý tưởng nhất thời, trái lại Nietzsche coi đó là *trực giác thiết yếu nền tảng*. Ngay từ sáng tác đầu tiên, nghệ thuật bị kịch đã là "cơ thể sinh động" (*organon*) cho "siêu hình học của nghệ sĩ" (*métaphysique d'artiste*). Rồi vào chính *Giờ Ngọ* của tư tưởng với *ý chí hùng dũng* và *phục diễn bất tận*, nghệ thuật bị kịch càng gắn liền với triết lý của ông hơn. Hình như nghệ thuật bị kịch đòi hỏi một triết lý khác biệt, cao siêu như minh triết, nghĩa là phải thực hiện một *khác biệt mới về hữu thể và ảo ảnh*, để trần thế không bị khước từ và thóa mạ. Yêu sách của minh triết này là phải chọc thủng bức màn của những *hiện tượng*, nghĩa là phải đi sâu vào lòng của hiện tượng bằng một triết lý sắt đá và không ảo tưởng như siêu hình học. Nói cách khác, minh triết của nghệ sĩ bị kịch là phải can



trường mở mắt nhìn thẳng vào vẻ đẹp kỳ diệu, cùng với những gì kinh hoàng và huyền bí nhất của mọi thực tại trần thế này, mà không trốn tránh chúng để nấu mình trong tháp ngà của một thế giới khác!

Chỉ trên đỉnh cao vút này, *nghệ thuật với triết lý* mới gặp gỡ nhau, quá như Heidegger đã nhận định: "Chỉ duy nhất có thi ca mới đứng trên cùng một bình diện với *triết lý* và *suy tư triết lý*"<sup>1</sup>. Đó cũng chính là nguồn cảm hứng sâu xa cho Heidegger khi ông suy tư về "*tính thể và thời tính*" (Sein und Zeit) trên con đường "*tra vấn tính thể*" (Zur Seinsfrage), tuy rằng đôi khi Heidegger như muốn phủ nhận ảnh hưởng ấy! Cũng trong nguồn cảm hứng ấy, qua trung gian của Heidegger, một Eugen Fink đã suy tư về "*Trò chơi như tượng trưng cho vũ trụ*" (Das Spiel als Weltsymbol) và một Kostas Axelos đã suy tư về "*Để đi tới tư tưởng hành tinh*" (Vers la pensée planétaire).

Chỉ trong đường hướng ấy, tập *Thời kỳ khai nguyên triết lý Hi Lạp* này mới nói lên hết ý nghĩa của nó.

### Triết học trước Socrate và triết học Socrate

Phân kỳ lịch sử triết học Hi Lạp và Tây phương theo nhan đề trên là đương nhiên chấp nhận Socrate như một lần ranh giới phân đôi hai giai đoạn tư tưởng khác nhau.

Nhưng đó là một sự tình cờ hay một sự ước định vô căn cứ?

Hình như không? Vì lời phân kỳ ấy thực sự đã căn cứ trên một yếu tố lý thuyết nền tảng hay đúng hơn trên một

1. Seule la poésie est du même ordre que la philosophie et le penser philosophique (Introduction à la métaphysique, Bn Pháp, tr 34)

lập trường quyết định trong đường hướng tư tưởng của Hi Lạp và phương Tây từ khởi thủy cho tới những thế kỷ gần đây.

Trong đường hướng ấy, quả thật Socrate là một người đi tiên phong vì đã có công khai sinh ra một cách thức suy tư mới.

Đó là suy tư theo lý trí.

Nietzsche là người đầu tiên đã chú ý tới sự kiện lịch sử ấy khi ông nhận định trong quyển *Sự khai sinh ra bi kịch Hi Lạp* (die Geburt der Tragödie) thời danh của ông rằng: Socrate là con người đã tiêu diệt ý thức huyền thoại và xây dựng lý trí.

Từ đó những thời kỳ theo sau Socrate đều được coi là thuộc đường hướng tư tưởng triết lý chính thống, ngược lại những thời kỳ đi trước và càng trở lùi về trước nữa đều là những gì đáng bị tiêu diệt, chỉ vì chúng có tính cách mông lung như huyền thoại hay bất xác như những vũ trụ luận vật lý khởi thủy.

— Từ vũ trụ luận theo thần minh luận đến vũ trụ luận theo thiên nhiên vật lý.

Trước hết, sự mông lung, phi lý đã thể hiện ngay trong những câu chuyện biến ngôn, hoang đường hay những tin tưởng mê tín, những thế chế xã hội và lối sống thường nhật còn được truyền tụng rộng rãi trong dân gian do những tôn giáo địa phương, bản thổ hay những tôn giáo "huyền bí" từ những văn minh lân cận đem lại.

Tất cả những yếu tố ấy đã kết tinh thành một bầu không khí tư tưởng cộng đồng có tính cách bộ lạc, không phân tính, không cá tính, không tự do.

Johannes Hirschberger đã tóm tắt bầu không khí huyền thoại trên như sau:

“Huyền thoại là sự tin tưởng của quần chúng vào những thắc mắc vĩ đại về vũ trụ và cuộc đời, về thần thánh và con người. Huyền thoại ra lệnh cho dân gian những gì phải nghĩ và phải làm ở đây. Người ta đã thừa hưởng được huyền thoại truyền thống của dân chúng mà không có suy nghĩ, chỉ tin tưởng mù quáng <sup>1</sup>.”

Trên một bình diện cao hơn, thậm chí những hình ảnh đầu tiên về vũ trụ đã thường được gọi là “*Những vũ trụ luận sơ khai*” (*Cosmogonies primitives*) do những áng văn chương bất hủ như *Iliade* và *Odyssée* của thi hào Homère hay do những bài ca kỳ diệu của Hésiode, cũng còn mang vết tích của huyền thoại. Thật vậy, thay vì giải thích nguồn gốc vũ trụ một cách hợp lý theo lý trí hay theo vật lý, Homère và Hésiode quan niệm sự hình thành vũ trụ xuất phát từ lịch sử của các thần minh.

Sử gia Hérodote đã ghi nhận điều đó: chính Homère và Hésiode đã sáng nghĩ ra một *thần minh luận* (théogonie) cho dân Hi Lạp xưa, vì họ đã đặt tên cho mỗi vị thần và phân công việc, nghề nghiệp cho các ngài.

Ghi lại sự kiện ấy, J. Burnet còn phát biểu sự đồng ý kiến với sử gia Hérodote như sau: “Đó là điều rất chính xác, vì trong trí óc con người (Hi Lạp xưa), các vị thần trong điện Olympe của họ chính là những vị đến thay chỗ

---

1. Er (der Mythos) ist der Glaube der Gemeinschaft in den grossen Fragen von Welt und Leben, Gottern und Menschen, der dem Volk angibt, was es hier zu denken und zu tun hat. Man übernimmt ihm aus der Überlieferung der Volkes. unreflektiert, gläubig und blind. (GPh I, tr.10)

các vị thần địa phương xưa kia. Công trình đó là của Hésiode, nhưng cũng là của Homère”<sup>1</sup>.

Tuy nhiên, trong hai người, Hésiode thường được coi là người có công hơn về phương diện *thần minh luận*: một là vì ông đã ghi lại danh sách các thần một cách rõ ràng, có hệ thống để loại bỏ những gì hoang đường, mê tín ra ngoài, hai là trong những bài ca của ông, người ta đã có thể khám phá thấy yếu tố sơ đẳng cho một khoa học và lịch sử tương lai của xứ Ionie.

Đó cũng là những nhận xét của J. Burnet. Ông viết: “Những nét sơ đẳng của khoa học tương lai và lịch sử tương lai của xứ Ionie phải được khám phá trong những bài ca của ông và hơn ai hết, ông (tức Hésiode) đã thực sự đẩy những ý tưởng cũ rích kia vào chỗ suy tàn, ngay trong chính việc ông cố gắng chặn đứng sự suy tàn ấy. Thật vậy, thần minh luận là một cố gắng thu gom tất cả mọi câu chuyện liên hệ với thần minh thành một hệ thống. Nhưng bao giờ một hệ thống cũng tất nhiên là một lát búa tử thù giáng trên những gì còn hoang đường như những huyền thoại”<sup>2</sup>.

Nhưng công trình lớn nhất của Hésiode không phải

1. Hérodote nous dit que ce furent Homère et Hésiode qui créèrent une Théogonie pour les Hellènes: qui donnèrent aux dieux leurs noms, distribuèrent entre eux les empires et les arts, et cela est parfaitement vrai. Le panthéon olympien prit dans les Épopées des hommes, la place des vieux locaux, et ce fut là aussi bien l'œuvre d'Hésiode que celle d'Homère. (Aurora, tr. 8).

2. Les rudiments de la future science et de la future histoire ioniennes doivent être recherchés dans ses poèmes, et il (Hésiode) li réellement plus que quiconque pour hâter la décadence de ces vieilles idées, tout en cherchant à l'arrêter. La Théogonie est une tentative pour réduire en un seul système toutes les histoires relatives aux dieux, et un système est nécessairement fatal à une chose aussi arbitraire que la mythologie. (Aurora, tr. 75).

chỉ trình bày thần minh luận như một thần minh luận, ngược lại như đã nói, “thần minh luận của ông nhằm mục tiêu vũ trụ luận”<sup>1</sup> vì ông đã ghi lại hai bộ mặt thần có tính cách vũ trụ luận là *Chaos* và *Eros*.

Thần *Chaos* tượng trưng cho nỗ lực tư tưởng muốn hình dung vũ trụ lúc còn “hỗn mang”, nhưng “hỗn mang” ở đây không phải một cái gì còn hỗn độn, vô hình, vô tượng theo nghĩa “chaos” ngày nay, mà là “hỗn mang” theo nguyên từ Hi Lạp “*Chaos*”, tức là một cái lỗ hay một vực thẳm mở rộng, nhưng trong đó chưa có một cái gì xuất hiện (Burnet: *Sđ*, tr.9). Giáo sư d’Aster giải thích thêm rằng: “Đó là những bước dò dẫm để đi tới một ý niệm diễn tả tình trạng xáo trộn giữa có và không như Thần *Chaos* - sự trống rỗng vĩ đại, mà thi sĩ Hésiode đã ghi ở đầu quyển *Thần minh luận* của ông”<sup>2</sup>.

Thần *Eros* được ghi nhận để giải thích quá trình sinh trưởng và tuần hoàn của vũ trụ. Theo d’Aster, *Eros* tượng trưng cho sinh lực của dân ông<sup>3</sup> để sinh sản ra muôn vật, muôn loài trong vũ trụ.

Bên cạnh hai bộ mặt vĩ đại ấy, vũ trụ thần luận còn ghi thêm một hay hai loại bộ mặt nhỏ khác: một phần tượng trưng cho những sức mạnh nguyên thủy, một phần tượng trưng những ý niệm trừu tượng, ví dụ Thần *Gaia* Đất mẹ với “bộ ngực” vĩ đại nuôi dưỡng được vạn vật, rồi Thần *Zeus* tượng trưng cho nguyên lý sinh đẻ hay *Chthonia*

1. “Sa Théogonie est en même temps une cosmogonie”. (*Sđ*, tr.8).

2. On assiste d’abord à des tâtonnements pour rétablir quelques notions qui désigneront un état intermédiaire entre l’être et le néant - comme le chaos, le vide béant, que le Poète Hésiode met au commencement de sa théogonie. (*HPh*, tr.48).

3. La force virile. *Sđ*, tr.45.

tượng trưng cái bụng to chứa đựng được muôn vật. Sau cùng Thần *Chronos* (trừu tượng) tượng trưng cho thời gian.

Nói tóm lại, đặc điểm chung cho các vũ trụ thần luận này là tìm về nguồn gốc nguyên sơ của vũ trụ, ở đó có các thần hoặc là *Chronos* hoặc là *Zeus* v.v... ngự trị.

Đó chính là điều Aristote nhận định khi ông phân biệt một bên là "các nhà thần minh luận", một bên là các nhà vừa thần minh luận vừa triết gia.

Những vũ trụ thần luận này rõ ràng mang hình thức giống như những "sáng chế luận" sơ khai và bán khai mà Mircea Eliade có nói trong *Aspects du Mythe* <sup>1</sup>.

Như thế những vũ trụ luận này sẽ bị Socrate, người đề xướng suy tư theo lý trí tiêu diệt dần.

- Từ vũ trụ luận theo thiên nhiên vật lý học đến triết học suy lý.

Vậy vũ trụ thần luận sẽ phải nhường chỗ cho vũ trụ luận theo thiên nhiên vật lý. Đó là công trình của các nhà tư tưởng mà Aristote gọi là các "triết gia thực thụ". Vì theo Aristote, huyền thoại không có tính cách khoa học (*Méta*, B, 4) <sup>2</sup>, các "nhà thần minh luận" đã được hấp thụ huyền thoại ở truyền thống xưa mà không có *chứng minh* gì cả. Nhưng theo Aristote, triết lý phải được xây dựng trên những chứng minh. Từ đó một phương pháp luận được đề ra để phân biệt huyền thoại và triết lý (*mythos* và *logos*).

Hirschberger viết: "Đối với huyền thoại, triết lý là

1. Và theo Burnet, những vũ trụ luận này cũng không có gì cao hơn những vũ trụ luận của dân Maori man rợ.

2. Vì khoa học cũng như triết học - một khoa học cao nhất - đều phải căn cứ trên những chứng minh, nhưng (chúng tôi thêm để giải thích).

một cái gì thực sự mới mẻ, vì ở đây con người không còn tin tưởng mù quáng vào thần thánh của quần chúng nữa, mà với tư cách cá nhân, họ đứng tự lập, tự giải phóng mình và hành động như một kẻ thành niên, thực nghiệm và tự chứng minh điều mình tin tưởng và coi là chân lý.

Đây là một khuynh hướng tinh thần khác hẳn với ý thức huyền thoại<sup>1</sup>. Vũ trụ luận vật lý khai sinh từ tinh thần triết lý ấy.

Quả vậy, sự thay đổi nhanh chóng của vạn vật trong thiên nhiên là mối bận tâm, suy nghĩ thường xuyên cho con người. Bờ ngõ, như Platon nói, lại là khởi điểm cho bất cứ khuynh hướng triết học nào. Nhưng suy tư triết lý không bao giờ bằng lòng với những giải đáp hời hợt, phiến diện, vì tư Đông chí Tây, luôn luôn triết lý được coi là truy nguyên tới "cùng kỳ lý" hay tới "những nguyên nhân tối hậu".

Với người Hy Lạp xưa, như đã nói, cùng kỳ lý hay nguyên nhân tối hậu của vũ trụ là *thần thánh*. Nhưng khuynh hướng suy lý theo lý trí của người Hi Lạp sau đó không thể chấp nhận một tâm não huyền thoại như thế lâu hơn nữa. Burnet nhận định rất chi lý rằng: "Khi thôi không kể những chuyện hoang đường nữa là lúc các nhà bác học Milet đã thực sự bước một bước vĩ đại"<sup>2</sup>. Bước tiến ấy là bắt đầu nhìn nhận "cùng kỳ lý" hay "nguyên nhân

1. Die Philosophie ist gegenüber dem Mythos wirklich et was Neues. Man lebt nicht mehr blindgläubig aus dem Geistesgut der Gemeinschaft, sondern das Individuum wird ganz auf sich selbst gestellt und muss sich frei und mündig nun allein erarbeiten, prüfend und beweisend was es denken und für wahr halten will. Das ist eine andere Geisteshilfung als die des Mythos (Sđ tr.12)

2. C'est en cessant de dire des contes que les hommes de science de Milet firent un pas réel en avant (Sđ tr.10).

tối hậu” của vạn vật không còn phải ở nơi thần thánh mà lại ở chính *những hành chất sơ bản nội trong thiên nhiên*.

Đó là bước đầu cho một sự tuyệt giao với ý thức huyền thoại. Tuy nhiên hình như sự tuyệt giao vẫn chưa có thể dứt khoát, như sẽ trình bày sau đây.

Nhưng để tóm lược và thiết định một vài đặc tính căn bản, chung cho tất cả các trường phái này có thể theo giải thích sau đây của Burnet:

Trước hết, nên chú ý rằng đây là những nguyên tắc và ý niệm rút từ triết học Hi Lạp về sau, tức là theo những triết học đã có căn bản, hệ thống vững chắc, chứ không phải của những trường phái đầu tiên, đang nghiên cứu.

Vậy có thể hình dung rằng khi bờ ngõ suy tư trước sự biến đổi không ngừng của vạn vật, các triết gia Hi Lạp đầu tiên đã lý luận như sau:

*“Từ cái không không thể có gì được”<sup>1</sup> hay “không thể gián lược cái có vào cái không”<sup>2</sup>*

Đó là một nguyên tắc sau này mới được Parménide thiết định một cách minh bạch. Nhưng đằng sau mọi chủ trương vũ trụ thiên nhiên ở đây đã hé thấy nguyên tắc ấy. Theo lối trình bày trên, tuy được diễn tả thành hai công thức khác nhau nhưng nguyên tắc ấy chỉ muốn nói rằng: bất cứ cái gì có trong thiên nhiên này cũng đều *phải do cái gì có mà phát sinh*, chứ không thể do cái không. Rồi khi phải trở về với chỗ đã do đó mà phát sinh, mọi cái gì có cũng *phải trở về với cái có*, chứ không thể trở về với cái không.

1. Rien ne naît de rien = ex nihilo nihil. (Burnet., Sđ tr. 11)

2. Rien ne se réduit à rien (Sđ. tr. 11)



Vậy cái có ở đây được quan niệm như nơi *phát sinh* và *trở về* của vạn vật theo người Hi Lạp xưa hay ít ra theo những sử liệu của triết gia sau này còn ghi lại, cái có ấy được diễn tả bằng danh từ *archè* (nguyên lý hay khởi đầu) và *phusis* (thiên nhiên hay chính sự triển nở mà về sau bị hiểu sai là vũ trụ vật lý khi dịch ra ngôn ngữ ngày nay là Physique). Nhưng danh từ *archè* hầu như không được nói đến hay rất ít được nói đến. Ngược lại, danh từ *Phusis* rất thông dụng và bao hàm nhiều ý nghĩa đặc sắc, phong phú.

Như thế, danh từ này hình như có một giá trị quan trọng cho tất cả lịch sử triết học kể từ thời ca bi kịch, đến các trường phái trước Socrate, Aristote và cho đến các thi sĩ ngày nay như Hölderlin và Heidegger.

Burnet đã ý thức được tầm quan trọng ấy khi ông nhận định rằng: "Theo chúng tôi biết thì không có một triết sử gia nào lại không phải công nhận rằng danh từ được các nhà vũ trụ luận xưa dùng để diễn tả ý niệm về *nguyên chất trường tồn và sơ bản* không là một danh từ nào khác hơn là danh từ *Phusis*" (Sđ, tr.12 - 13).

Các triết gia sau này như Platon và Aristote mỗi khi phải nói tới triết lý xưa này, cũng đều dùng danh từ *Phusis* theo nghĩa nói trên, nên họ thường gọi các tảng văn (fragments) của các trường phái này là "*Peri phuseos*" (bản về thiên nhiên) (Platon, *Lois*, 892c; Aristote, *Physique* B, 1,193 a 21)

Vậy theo ngôn ngữ triết lý Hi Lạp, *Phusis* thường có nghĩa là cái gì nguyên sơ, nền tảng và trường tồn đối lập những gì có sau, dẫn xuất và di dịch hay có nghĩa là cái gì

có đó như hiển nhiên, đối lập những gì được kiến tạo hay đang thành hình”<sup>1</sup>.

P.M. Schuhl cũng ghi nhận nghĩa ấy như sau: “*Phusis* không có nghĩa là thiên nhiên (vật chất) đối lập với tinh thần mà có nghĩa là những gì mọc lên, tăng trưởng, tức là một sinh trường linh động”<sup>2</sup>.

*Phusis* còn là cái gì có tính cách *trường sinh* (immortel) và “luôn luôn trai trẻ” (toujours jeune) (Burnet *Sđ.* tr.12, chú thích 2). Hai đặc tính ấy đã được thi sĩ Hölderlin mô tả trong bài thơ bất hủ của ông nhan đề là “Như một ngày lễ...” (Wie wennan die Feiertage... = comme au jour de fête...) <sup>3</sup>

Riêng với Heidegger, hình như quan niệm *Phusis* còn được coi là nền tảng cho tất cả *tư tưởng căn nguyên* của truyền thống bi kịch Hi Lạp và của thi ca Hölderlin, do đó cũng là nền tảng và nguồn suối cho *tư tưởng căn nguyên* mà ông chủ trương và muốn cho *tư tưởng phương Tây* trở về <sup>4</sup>.

Đó là sơ lược một hai tài liệu về danh từ *Phusis* và tầm quan trọng của nó.

Nhưng hình như quan niệm này đã bị hạn hẹp ngay từ các trường phái vũ trụ luận Milet, nghĩa là theo Burnet:

1. Dans le langage philosophique pur, *Phusis* désigne toujours ce qui est primaire, fondamental et persistant par opposition à ce qui est secondaire, dérivé et transitoire; ce qui est “donné” par opposition à ce qui est fait ou “devient” (*Sđ.* tr.13)

2. La *Phusis* désigne, non la nature que nous opposons à l'esprit, mais ce qui pousse, ce qui croît, la génération vivante (*Formation*, tr.191)

3. Xem M. Heidegger. *Approche de Hölderlin*. Bđ Pháp, tr. 73, 74.

4. Xem M. Heidegger. *Einführung in die Metaphysik* Kap. IV và J.Wahl. *Vers la fin de l'ontologie*, tr.218 - 220).

“Điều đã được các triết gia Ionia thực sự chú ý (về ý nghĩa danh từ *Phusis*) chính là sự đi tìm một nguyên chất sơ bản”<sup>1</sup>.

Theo đó phải hiểu rằng: “Vạn vật trong vũ trụ này thay đổi không ngừng, đang có đó rồi không có đó nữa. Nếu vậy hiện hữu của chúng không phải là một hiện hữu đích thực hay vững chắc. Vậy chỉ duy có *nguyên chất sơ bản* là những sự vật có thực và trường tồn, vì nguyên chất sơ bản này mới chịu đựng được mọi biến thái và chỉ có vận hành của nó mới sinh sản ra những biến thái ấy, rồi cùng những biến thái, vạn vật lại chịu sự chi phối của định luật tỷ lệ hay bù trừ. Vậy chỉ có vận hành ấy mới bảo đảm cho vạn vật được *sự trường tồn và vững chắc*, mặc dù sự biến dịch liên miên và sự tiêu diệt thường xuyên của chúng”.<sup>2</sup>

Nói tóm lại, theo Burnet: “Triết học (này) khởi sự cũng như chấm hết với việc nghiên cứu cái gì *bất dịch* trong sự chuyển dịch lưu ly của vạn vật”<sup>3</sup>.

Theo nguyên tắc ấy, các vũ trụ luận này lại thường được phân làm hai loại, tuy tất cả đều khởi sự giảng nghĩa mọi nguồn gốc vũ trụ từ một nguyên chất thuộc vũ trụ

1. De la signification du mot *Phusis* : “Ce qui intéressait réellement les philosophes ioniens, c'était la recherche de la substance primitive” (Sd, tr. 14)

2. Ils voyaient cependant que “les choses particulières venaient toujours à l'existence et cessaient d'exister, et il résultait de cela que leur existence n'était pas une existence vraie ou stable. Les seules choses qui fussent réelles et éternelles étaient la matière originelle qui subissait toutes ces transformations, et le mouvement qui donnait naissance à celles - ci, auxquelles fut bientôt ajoutée cette loi de proportion ou de compensation qui, en dépit du continuel devenir, et de la disparition continuelle des choses, assurait la permanence et la stabilité relatives des diverses formes d'existence qui contribuent à former le monde” (Sd, tr. 11)

3. La philosophie commence comme elle finit, par la recherche de ce qui est immuable dans le flux des choses. (Sd, tr. 11)

thiên nhiên vật chất, do đó đã khác biệt hẳn các vũ trụ luận có tính cách huyền thoại xưa.

Sự phân chia ấy căn cứ trên nội dung lý thuyết của hai khuynh hướng vũ trụ luận thiên nhiên khác nhau: một dòng quan niệm vũ trụ được cấu thành từ một nguyên chất sơ bản *đơn nhất* nào đó trong số các hành chất hữu hình mà giác quan ta nhìn thấy được; một dòng nhìn vũ trụ cấu thành từ *nhiều* hành chất hợp lại, nghĩa là thay vì xây dựng tất cả sự hình thành và phát triển của vạn vật trên một nguyên chất trường tồn duy nhất như những trường phái đi trước, nhất là trường phái Elée, các triết gia đi sau muốn phân tán nguyên chất trường tồn ấy thành nhiều hành chất <sup>1</sup>.

Do đó, chúng ta sẽ phân các vũ trụ luận sau này theo hai tiêu đề trên.

1. On divise l'être permanent... la substance, en une pluralité d'éléments.

(d'Aster. HPk., tr 57)

## Chương I

# VŨ TRỤ LUẬN THEO NGUYÊN CHẤT SƠ BẢN

**Trường phái Milet** (école milésienne) gồm THALÈS - ANAXIMANDRE - ANAXIMÈNE.

Nội dung lý thuyết tổng quát giải thích theo mấy nguyên tắc đơn sơ như vừa trình bày trên kia là điều tương đối dễ chấp nhận.

Nhưng khi bước vào lĩnh vực lịch sử về mỗi trường phái và mỗi nhà tư tưởng trong trường phái thì hầu hết mọi triết sử gia đều cảm thấy lúng túng.

Về ý thức sự khó khăn ấy thoát khi mở đầu trình bày lịch sử triết học, E. Bréhier, tác giả bộ lịch sử triết học khá vĩ đại, cũng đã phải thú nhận như sau:

Thiết định tầm quan trọng và ý nghĩa về phong trào văn hóa, nhất là triết học ở thế kỷ thứ VI (trước Công nguyên) là một việc khó vì không có sử liệu rõ ràng. Thalès đã không viết chi cả; người ta chỉ biết ông qua truyền khẩu và sự ghi nhận của Aristote. Nên sử liệu về ông không xa hơn Aristote; Anaximandre, Anaximène cả hai đều được coi là tác giả quyển *Peri phuseos* bằng văn xuôi, nhưng thực sự nhan đề ấy đã do Aristote và trường phái của ông đặt cho (HPh, I, tr.41 - 42).

Vì thế tất cả những chi tiết sử liệu về những trường phái này đều có tính cách phỏng đoán, không chính xác. Tuy nhiên về một số dữ kiện, hầu hết các triết gia đã đồng ý công nhận như sau:

## Thalès

(Phỏng năm 624 - 547)

Sinh trưởng ở đô thị Milet, trên bờ biển Carie (Tiểu Á). Lúc bấy giờ Milet là trung tâm thương mại phồn thịnh nhất của Ionia. Nơi đây người ta am tường những miền duyên hải thuộc Địa Trung Hải và Cận Đông. Đây cũng là nơi người ta đã có được những kiến thức thực nghiệm và kỹ thuật về hàng hải, thương mại, chinh phục thuộc địa và xây dựng đền thờ (ví dụ: hầm mà Eupalinos đã xây dựng ở Samos).

Hơn nữa, đô thị nhỏ bé này đã được coi là nơi khai sinh ra những tinh hoa đầu tiên cho văn minh Hi Lạp. Trong truyền thống cổ đại, Thalès là một trong số "bảy vị hiền triết" vẫn còn linh động trong trí óc của người dân Hi Lạp; một vài ý kiến và quy luật minh triết của họ đã kết tinh thành một căn bản sơ khởi cho triết lý thực tiễn.

\* Sử liệu liên quan đến bảy nhà hiền triết này đã được thu gạn trong quyển *Chuyện về bảy danh nhân (Roman des sept sages)*. Nhưng người ta biết được về Thalès một phần cũng do quyển truyện này và do quyển *Placita* của sử gia Hérodote nữa.

Theo những sử liệu trên, Thalès đã học hỏi được một ít kỹ thuật về hàng hải từ xứ Phénicie. Có lẽ cũng vì vậy mà người ta coi ông là thuộc dòng giống Phénicie.

Thalès còn nói tới lý thuyết về những trận lụt ở sông

Nil và du nhập hình học của Ai Cập vào Hi Lạp. Do đó người ta đã ức đoán rằng Thalès đã sống ở Ai Cập hay ít ra đã có liên lạc với những nhà trí thức Ai Cập.

Một sự kiện quan trọng hơn thường được ghi nhận là Thalès đã có tiên đoán một cuộc *nhật thực* (éclipse de soleil) xảy ra vào năm 585. Lời tiên đoán ấy có ảnh hưởng chính trị vì nó biểu hiện cho sự chấm dứt chiến tranh giữa hai dân tộc lân bang là Lydie và Médie. Tiên đoán ấy còn được các nhà thiên văn học sau này công nhận là một sự kiện chính xác. Sự chính xác ấy hình như Thalès cũng đã học hỏi và tính toán theo phép tính chu kỳ 223 tháng âm lịch.

Đó là một vài sở trường có tính cách khoa học không thuộc phạm vi triết lý còn được ghi lại về Thalès.

\* Trong phạm vi *triết lý*, trước hết người ta thường còn nhớ câu chuyện khôi hài: khi đang suy nghĩ những vấn đề triết lý cao siêu, bỗng nhiên Thalès rơi xuống giếng, trước sự chế giễu và mỉa mai của cô đầy tớ (*Théétete* 174a). Tuy nhiên theo Burnet hình như câu chuyện này không có thật. Có lẽ là câu chuyện của Platon bịa ra để chế giễu sự vô ích của “triết học” (*sophia*) (*Sđ*, tr. 46, chú thích số 2).

Dù sao, Aristote cũng đã gọi ông là “Cha sinh ra triết học” (*Métaphysique* A, 3.983 D 20)

\* *Nội dung lý thuyết*: hầu hết các triết sử gia cũng như các nhà nghiên cứu vũ trụ luận của Thalès đều chỉ còn nhớ được duy nhất ý tưởng sau đây của ông: *Tất cả mọi sự vật đều là nước*” (*Tout est eau*). Nước là bản nguyên của mọi cái tồn tại. Công thức ấy lại được coi là duy nhất về nền tảng cho vũ trụ luận của ông. Ngoài ra không còn một chi tiết nào cả. Theo giải thích về quan niệm *Phusis* trên, ta có thể công nhận ngay rằng với Thalès, quan niệm *nguyên*

chất sơ bản cho sự biến thái di dịch của vạn vật là nước.

Tuy nhiên, bên cạnh công thức ấy vẫn còn thấy ghi thêm một số chi tiết khác, nhất là trong những sáng tác của Aristote. Hermann Diels đã thu thập những chi tiết ấy thành một bản tài liệu thời danh cho tất cả thời kỳ triết học trước Socrate này, với nhan đề là *Những tàn vụn của các triết gia trước Socrate (Die Fragmente der Vorsokratike, Berlin, 1906)* một tài liệu cần thiết cho những ai nghiên cứu thời kỳ này.

Theo đó, Burnet ghi lại mấy nét độc đáo sau đây:

Vũ trụ luận của Thalès theo tài liệu của Aristote, gồm trong ba chủ đề:

1. Trái đất trôi bập bềnh trên mặt nước (La terre flotte sur l'eau) (Aristote, *Méta. A 3, 983b 21, De Coelo, B 13, 294a 28*)

2. Nước là nguyên nhân thế chất của vạn vật (L'eau est la cause matérielle de toutes choses) (*Méta. A 3, 983b 20*)

3. Vạn vật chứa đầy thần thánh. Nam châm là vật sống, vì nó hút được sắt (Toutes choses sont pleines de dieux. L'aimant est vivant, car il a la puissance de mouvoir le fer) (*De anima A 5, 411a 7 và 2, 405a 19*).

Tuy được diễn tả bằng một ngôn ngữ đã khá chuyên môn<sup>1</sup>, những ý tưởng then chốt của vũ trụ luận Thalès vẫn còn hiện hình nguyên vẹn trong chủ đề hai, tức là nước nguyên chất sơ bản cho sự biến thái muôn hình vạn trạng của vạn vật. Nó là nguyên chất sẽ còn tồn tại và

1. Nguyên nhân thế chất thuộc lý thuyết về 4 nguyên nhân của Aristote. Tên nữa tiếng "thế chất" (matéria) của Aristote đã có nghĩa "thụ động" (passivité).



vững chắc mãi mãi qua muôn vàn biến dịch, dị đồng của vạn vật.

Chủ đề thứ nhất chỉ có nghĩa theo sự giải thích trên đây của chủ đề hai: trái đất là biến thái của nước.

Nhưng theo Burnet nên chú rằng ở đây không phải Thalès trả lời cho câu hỏi thông thường như vạn vật do nguồn suối nào mà ra, tương tự câu: Chúng ta do đâu mà có? (d'où venons - nous?) Nếu thế, câu trả lời sẽ phải là "do thần thánh" hay do "một nguyên nhân nào ngoài tại" với thiên nhiên mà vạn vật và chúng ta có.

Nhưng không, ở đây theo câu trả lời trên, phải hiểu là câu hỏi có thể hỏi rằng: "Vạn vật được cấu thành do nguyên chất sơ bản nào?" Thalès trả lời là do nước<sup>1</sup>.

Một cách vắn tắt, trong tiếng Việt có thể trình bày sự khác biệt giữa hai câu hỏi như sau: Thalès không hỏi câu: Căn nguyên vạn vật là gì? mà lại hỏi: Căn bản vạn vật là gì?

Xa hơn chút nữa Burnet kết luận rằng: "Trong số các sự vật ta biết được, thì hình như nước mang được nhiều hình thức khác nhau nhất. Nó thể hiện cả ở trạng thái rắn chắc, cả ở trạng thái lỏng và cả ở trạng thái hơi bốc lên được; do đó Thalès rất có thể tưởng tượng như nhìn thấy quá trình của vũ trụ xuất phát từ nước rồi lại trở về nước, thao diễn ra trước mắt ông"<sup>2</sup>.

1. Et nous sommes peut-être en droit de soutenir que la grandeur de Thalès consiste en ce qu'il fut le premier à se demander non pas quelle était la chose originelle, mais quelle est maintenant la chose primordiale, ou, plus simplement encore, de quoi le monde est fait. La réponse qu'il fit à cette question fut, d'eau (Scf, tr. 48).

2. De toutes les choses que nous connaissons, c'est l'eau qui paraît prendre les formes les plus variées. Elle nous est familière à l'état solide, à l'état liquide et à l'état de vapeur, de sorte que Thalès peut fort bien s'être imaginé voir se dérouler devant ses yeux le processus du monde, partant de l'eau pour revenir à l'eau (Scf, tr. 50).

Bréhier giải thích thêm ý tưởng trên như sau: theo ý của chủ đề hai do Aristote thiết định thì Aristote rõ ràng đang muốn tìm trong các triết học xưa câu trả lời cho thắc mắc của ông là “các sự vật được cấu thành do vật chất nào?”<sup>1</sup>. Nhưng tiếng vật chất ở đây đã mang một ý nghĩa đặc biệt nhất là khi nó được gắn liền với tiếng *nguyên nhân*. Do đó câu hỏi Aristote đặt ở đây là đặt theo ngôn ngữ của Aristote và theo đường hướng lý thuyết của ông, vì ông đang tìm trong sự vật phân biệt ra hai khía cạnh: vật chất (*matière*) và mô thức (*forme*).

Nhưng với các triết gia trường phái Milet thì câu hỏi ấy phải được đặt trong một viễn tượng khác hẳn. Viễn tượng ấy gồm hai loại vấn đề:

– Một loại có tính cách *kỹ thuật khoa học* (*des problèmes de technique scientifique*), ví dụ quan sát bản chất và nguyên nhân của những khí tượng hay hiện tượng thiên văn, những trận động đất, gió, mưa, sấm chớp, nhật thực, nguyệt thực. Do đó, Anaximandre mới được người sau coi là có những khám phá ra đồng hồ mặt trời (*Gnomon = Cadran Solaire*) và đã phác họa ra được những đường nét cho đồng chí, hạ chí v.v...<sup>1</sup>

\* Nhờ những quan sát hiện tượng thiên nhiên ấy, các nhà bác học ở Milet mới chú ý tới hiện tượng nước bốc thành hơi và tự nhiên hiện tượng ấy gợi lên khắp nơi ý tưởng rằng sức nóng của các vì tinh tú được bảo trì do sự ẩm ướt, mà chúng hấp thụ được của nước biển? Thế rồi nước lại rơi xuống mặt đất thành mưa và sau cùng theo ý

1. Ce qu' Aristote cherchait avant tout dans leur enseignement, c'était une réponse à cette question, quelle est la matière dont sont faites les choses. (HPb I 1 tr 42)

ngiht của các nhà vũ trụ luận đầu tiên, nước lại biến thành đất. (Burnet. *Sđ.*, tr.50)

- Từ đó mới nảy sinh ra loại vấn đề thứ hai có tính cách vũ trụ luận (Problème cosmologique) và theo Thalès, nước mới được coi là nguyên chất sơ bản cấu thành vạn vật trong sự biến thái không ngừng của chúng <sup>1</sup>.

Đó cũng là nhận định của d'Aster. Ông viết: "Nguyên chất sơ bản của vạn vật là nước, tức cái gì lưu chảy, cái gì ẩm ướt. Những quan sát liên quan đến tác dụng của nước khi nó làm phì nhiêu sự vật, hay những quan sát sự sinh sản và bảo trì của mọi sự sống, những thí nghiệm địa dư và khí tượng về ảnh hưởng của biển và các sông ngòi trên sự cấu thành của đất. Đó là những nguyên tố đã giúp rất nhiều cho sự hình thành của những giả thuyết trên" <sup>2</sup>.

Nhưng tiếp đó d'Aster còn nêu ra một nhận xét khác độc đáo nói lên vết tích huyền thoại còn sót lại trong vũ trụ luận tự xưng là thiên nhiên của Thalès.

D'Aster viết:: "Đó là những yếu tố đã giúp rất nhiều cho sự hình thành của giả thuyết trên và bằng một ảnh hưởng đến sau, cho cả một số những yếu tố có tính cách huyền thoại như câu chuyện về người cha của các thần và của cả loài người, đó là thần Oceanos bao vây cả trái đất"<sup>2</sup>

1. Bréhier. *HPh*. *Sđ* tr. 42 - 45

2. La substance première de toutes choses serait l'eau, le fluide, l'humide. Des observations relatives à l'action fécondante et fertilisante de l'eau, sur la production et la conservation de toute vie, des expériences géographiques et météorologiques concernant l'influence de la mer et des fleuves sur la constitution des terres ont dû contribuer grandement à former cette hypothèse, ainsi que, par un effet tardif, certains éléments mythologiques, comme l'histoire du père, des dieux et des hommes (Oceanos), qui entoure la terre tout entière. (*Sđ* tr.49).

Đó cũng là ý tưởng giúp giải thích chủ đề thứ ba đã ghi trên của Thalès. Theo ghi nhận của Aristote, hình như Thalès còn tin tưởng rằng "Vũ trụ có linh hồn" và vạn vật bị chi phối bởi một "sinh lực" nào đó. Do đó nhiều học giả cho rằng Thalès chủ trương duy hồn và vật hoạt luận.

Nhưng Burnet không chấp nhận những ý kiến ấy và cho rằng: chủ đề trên với hai câu, một về *thần*, một về *sự sống* (trong nam châm), chỉ là những sáo ngữ (apothéose) của người xưa. Mỗi khi muốn cho những sáo ngữ ấy có giá trị và đáng tin, họ đem gán cho một ông hiền triết nào đó. Đây là trường hợp của Thalès (*Sđ.* tr. 50 - 52).

Tuy nhiên với quan niệm Phusis và những dữ kiện "sử liệu", nhất là những điều sẽ nói sau về một số lối giải thích khác có thể có (ví dụ giải thích theo thần bí của Joel), chúng ta có thể ghi nhận ở đây ý kiến của d'Aster về vấn đề:

"Thế chất, bản thể chính là nguyên chất ấy; nhưng ở đây chưa có ý niệm "thụ động tính" trong ý niệm bản thể; vì nguyên chất sơ bản này trước hết đã được tưởng tượng như linh động ("vật hoạt luận") và lối cuốn vào một vận hành linh hoạt (...). Cho nên cái gì linh động không có tính cách cứng nhắc và chết chóc, mà lại biến đổi và làm xuất phát từ trong mình ra cái mới mẻ. Theo nghĩa ấy, một sự vật *chưa thần thánh* tự nội và nó chứa đầy thần thánh cho mọi sự, chính nó đem lại cho vạn vật linh hồn và sức sống".

1. La matière, la substance est ce premier élément; pourtant dans l'idée de substance n'est pas encore entrée celle de "passivité"; cette substance première est d'abord imaginée comme animée ("Hylozoïsme") et entraîné dans un mouvement vivant (...). Ce qui est vivant n'est ni rigide ni mort, mais change et fait sortir de soi-même ce qui est nouveau, c'est dans ce sens une chose divine en soi et qui emplit tout avec des "dieux" donne à tout l'âme et la vie. (*Sđ.* tr 44).

Werner hình như cũng đồng quan điểm với d'Aster khi giải thích ghi nhận của Aristote rằng "Với Thalès, nguyên chất là nước. Thực vậy, mọi sự đều được dinh dưỡng bằng khí ẩm ướt cá, và tất cả những mầm giống đều có tính cách ẩm ướt (Aristote: *Méta.* 1, 3, 983b, 20 - 27). Nhưng trong nguyên chất này có tiềm chứa một nguyên tắc vận hành: nó là sự sống, nó có một linh hồn. Vì vậy mà Thalès mới nói: Mọi sự đều chứa chấp đầy thần thánh (Aristote. *De anima.* 1, 5, 411a, 8; và 2, 405a, 19 - 21)<sup>1</sup>.

Nói tóm lại, ngoài một số chi tiết khá nghi, vũ trụ luận của Thalès rõ ràng đã chủ trương nước nguyên chất sơ bản như một hành chất trường tồn và vững chắc, nền tảng cho mọi biến thái của vạn vật.

## Anaximandre

(Phỏng năm 610 - 546)

Anaximandre thường được coi là một nhân vật thứ hai trong trường phái Milet. Theo Théophraste - một văn sĩ đầu tiên đã có công hệ thống hóa lịch sử triết học Hi Lạp - thì Anaximandre được ghi là "đồng nghiệp" với Thalès và con của Praxiadès.

Tục truyền rằng Ông đã hướng dẫn một nhóm người đến định cư ở bờ biển Hắc Hải (Apollonie).

Đó là tất cả sử liệu về thân thế Anaximandre.

\* Ngoài ra, về sở trường khoa học và kỹ thuật của ông,

1. Pour Thalès, la substance est l'eau: toutes choses, en effet, se nourrissent d'humidité, et toutes les semences ont une nature humide. Mais cette matière renferme en soi un principe de mouvement, elle est vivante, elle possède une âme. C'est pourquoi Thalès disait que tout est rempli de dieux.

người ta còn nghi được nhiều sự kiện khác nhau, ví dụ việc ông sáng chế ra đồng hồ mặt trời (thường được gọi là Gnomon) theo nguồn gốc Babylonie hay việc ông đã họa được một bản đồ (geographia) và nặn được một bầu trời (sphaera). Ngoài ra còn cho rằng ông đã khám phá thấy đường hoàng đạo (Zodiaque) là một đường xiên, nhờ đó mới quan sát được những hiện tượng khí tượng xảy ra trong trời đất, nhất là ở miền duyên hải xứ Ionie (Bréhier).

Tuy nhiên những sử liệu này vẫn không được mọi triết sử gia coi là chính xác.

Về phương diện triết lý, thường người ta cũng chỉ còn nhớ được ý tưởng rất đơn giản của ông như: *tất cả đều là bất định* (Tout est infini). Do đó người ta coi chủ trương của Anaximandre cũng nhằm tìm một nguyên chất sơ bản cho sự biến hóa của vạn vật.

Nhưng nguyên chất sơ bản này lại có vẻ bao rộng hơn nguyên chất của Thalès, vì nó không bị hạn hẹp vào một hành chất cố định nào như Nước của Thalès.

Vì vậy người ta thường cho rằng về phương diện vũ trụ luận, Anaximandre đã bước được một bước xa hơn Thalès.

Tuy nhiên, về một số ý niệm khoa học khác, nhất là về thiên văn và một số chi tiết khác trong lý thuyết triết lý vũ trụ luận của ông, chúng ta sẽ không khỏi ngỡ ngàng khi đọc vào chính bản văn sau đây của ông (theo trích dẫn của H. Diels từ Théophraste):

"Anaximandre, người đô thị Milet, con của Praxiadès, đồng hương và đồng nghiệp với Thalès, có nói: *nguyên nhân thể chất và nguyên chất sơ bản của vạn vật là bất định*. Như thế ông là người đầu tiên đã gọi nguyên nhân

thể chất bằng tên đó. Ông tuyên bố không phải nước hay bất cứ một hành chất nào trong số các hành chất được công nhận mà là một bản thể khác hẳn những hành chất đó, vì bản thể này bất định và từ đó mà muôn vạn trời đất và mọi thế giới phát sinh.

Ông còn nói bản thể này luôn luôn trường cửu và luôn luôn trẻ trung. Nó lại bao quanh tất cả vũ trụ.

Và vạn vật sẽ trở về với nó vì chúng đã từ đó mà xuất phát như đã có ghi chép rằng: "Vì chúng phải bồi thường và thỏa mãn lẫn nhau vì tội bất chính với nhau, theo thời gian hoạch định". Ông ta lại nói điều ấy với một giọng điệu hơi có vẻ thi sĩ.

Ngoài ra còn có vạn hành thường hằng từ đó mới phát sinh ra muôn nghìn thế giới<sup>1</sup>.

Theo sự phỏng đoán của Diels thì Anaximandre đã hoàn thành sáng tác này vào lúc 64 tuổi, khi dân Ba Tư đến xâm phạm chủ quyền của xứ Ionie.

Theo bản văn trên, ý nghĩa triết lý của Anaximandre được mô tả như sau: nguyên chất căn bản là *bất định*, tức là một vật chất không bị hạn định và không xác định. Nó như nguồn suối phát sinh ra những vật chất đặc thù khác. Hình như Anaximandre rất ngỡ ngàng khi thấy những sự vật đối nghịch tranh chất nhau như nóng với lạnh, khô với ướt. Nên ông nghĩ: vạn vật gây chiến với nhau, vì có chiến tranh mới có "bất chính" - một tội lỗi mà mọi vật đều phải mang vào thân. Bất chính ở chỗ sự vật này giẫm chân trên sự vật khác.

Do đó không thể chấp nhận như Thalès rằng nước là

1. Burnet. Sơ. tr. 54 - 55 (xem bản văn ở cuối bài Anaximandre)

nguyên chất căn bản cho vạn vật được, vì như thế sẽ không còn bất chính nữa, nghĩa là lạnh với ướt đã hoàn toàn thắng khô và nóng.

Vì vậy nguyên chất sơ bản không thể là một trong những hành chất mà phải là một cái gì sâu xa hơn để những đối nghịch xuất phát từ đó và trở về đó được.

Giải thích trên cũng rất phù hợp với điều đã nói ở phần đầu về quan niệm "Phusis".

\* Burnet còn giả thuyết rằng lập luận trên chính là lập luận của Anaximandre hình như đã được Aristote ghi lại một cách trung thành như sau khi ông bàn về *bất định*:

"(Mặt khác) không thể có một vật thể nhất trí và đơn giản mà lại *bất định được*; cũng không thể có một vật thể tách biệt với các hành chất - rồi hành chất lại do nó mà phát sinh như một số người lầm tưởng. Vì có những triết gia lại coi vật thể ấy (tức vật thể tách biệt với các hành chất) là *bất định*, mà không đặt nó trong *khí* hay trong *nước*. Như thế để các sự vật khác không bị hủy diệt bởi tính chất bất định của chúng (các hành chất) *đối lập nhau - khí thì lạnh, nước thì ẩm ướt, lửa thì nóng - và nếu một cái trong chúng có tính cách vô hạn, thì tất cả những cái khác đều bị tiêu diệt lập tức*.

Vì vậy các triết gia ấy nói rằng bất định là cái gì khác hẳn những hành chất khác, và từ nó mà các hành chất xuất phát", (Aristote. *Phys.* T. 5, 204 b 22) (DV. 2,16).

Nhưng hình như Aristote chỉ cố ý ghi lại lý thuyết này để trình bày quan niệm "vật chất sơ bản cũng có tính cách bất định". (Materia prima indeterminata) của ông mà thôi. (*Meta.* a. 2. 1069b 18) (DV. 46 A, 61) (Burnet. *Sđ.* tr. 56 và



☞ Lời giải thích như trên hình như vẫn chưa khai triển triệt để được những gì còn hàm chứa trong bản văn. Theo Karl Jaspers trong bản văn trên duy có một câu đáng chú ý vì nó gây thắc mắc không ít. Ông viết: "Duy có một câu đã được truyền thừa lại cho ta theo hình thức hoàn toàn từ ngữ - đến nỗi ta không biết rõ nó bắt đầu từ đâu và ngừng ở đâu - hơn nữa nội dung của câu này lại khác hẳn. Sau đây là tài liệu quý báu ấy. Anaximandre nói: Nguyên lý (archè) của muôn vật là bất định (apeiron) và vạn vật trở về nguyên lý ở chỗ chúng đã xuất phát ra, theo luật tất định; vì chúng phải bồi thường và thỏa mãn lẫn nhau vì sự bất chính đối với nhau, theo như thời gian đã hoạch định" (*Les grands philosophes* I tr. 612).

☞ Từ đó Jaspers nhận định thêm rằng phát biểu trên đây là *một trực giác siêu hình*. Đó là lý do vì sao Jaspers đã liệt kê Anaximandre vào số những nhà siêu hình học căn nguyên (*Ceux dont la pensée sourde de l'origine*) (*sđ* tr. 603). Trong viễn tượng ấy, câu nói trên hình như không phải một câu ngắn như vậy - mà có lẽ là một "tán văn" trích từ một tuyệt trình dài. Do đó, khó dùng những khái niệm luận lý của tư tưởng sau này mà giải thích nổi.

Đây là nỗ lực giải thích của Jaspers:

1. *Nhưng sự vật là gì?* (Onta) Là tất cả những gì có đó như những biến cố và hoàn cảnh trong đô thị, các vì tinh tú, nước, mặt đất, loài người và sinh vật, nói tóm lại là toàn thể những gì hiện có.

2. *Bất định là gì?* Apeiron - danh từ này có nghĩa là vô hạn, *bất định* (illimité, das Unbestimmte) (?)<sup>1</sup> *bất xác*.

1. Theo Jaspers đây chính là ý tưởng diễn tả danh từ apeiron của Anaximandre. Do đó bất định có nghĩa là "không bị giới hạn" (illimité).

Vậy bất định không thể là đối tượng cho một trực giác được. Thời xưa đã hiểu bất định của Anaximandre là nguyên chất từ đó muôn vàn thế giới *xuất phát* và *hồi nhập về*; vì vậy mà Thalès mới chủ trương được rằng tất cả đều xuất phát từ *nước*, và nước hiện diện khắp nơi trong vũ trụ. Bằng một nháy mắt Anaximandre đã mở ra cho tư tưởng cả một lĩnh vực mênh mông, mênh mông không những vì lĩnh vực này không thể linh hội bằng trực giác được mà còn mênh mông vì không thể quan niệm như một đối tượng xác định được.<sup>1</sup> Aristote giải thích: Đây là một *nhất thể* không thể là một trong số các sự vật do nó mà xuất phát (như *nước*). Nó cũng không thể là một sự vật đặc thù, vì như thế nó không thể phát sinh ra mọi sự được.

Vậy nó phải bao hàm tất cả (*periekein*), nhưng lại không thể bị bao hàm bởi cái gì cả (*periekoménon*)<sup>2</sup>.

Hơn nữa nó không thể có hạn được, vì như thế công cuộc biến hóa của vũ trụ cũng sẽ có hạn. Vậy để cuộc biến hóa không có hạn thì nguyên lý của cuộc biến hóa (tức bất định) càng không có hạn, nghĩa là phải là một kho dự trữ vô tận. Nó phải là nguyên lý cho mọi sự mà chính mình lại không cần một nguyên lý nào cả.

Vì vậy, Anaximandre mới gọi bất định này là trường cứu và bất diệt. Trước vạn vật sinh sinh diệt diệt trong vũ trụ, bất định phải là bất diệt.

3. *Vạn vật (và muôn vàn thế giới) liên hệ với bất định như thế nào?*

1. Anaximandre ouvre à la pensée d'un seul coup, le domaine de ce qui non seulement est inaccessible à l'intuition, mais encore impensable en tant qu'objet indéterminé" (Sđ. tr. 613).

2. Il doit tout englober, mais ne peut être englobé (Sđ. 613).

Simplicius kể lại rằng: "Anaximandre không công nhận vạn vật phát sinh từ một sự thay đổi nào đó của vật chất mà lại nói rằng những gì đối nghịch tự phân ly nhau trong một (nguyên chất) *căn bản* (substratum). Đó là một vật thể bất định".

Các sự vật đối nghịch nhau rồi phân ly nhau, nhưng không đối nghịch và phân ly để tiêu diệt nhau hoàn toàn. Nếu thế, vũ trụ sẽ không tồn tại, cuộc biến hóa sẽ bị gián đoạn. Vì vậy mọi sự giao tranh đều phải căn cứ trên nền tảng của bất định.

#### 4. Sự bất chính của vạn vật là gì?

Chính tính cách đối lập trong mỗi sự vật đã nói lên sự bất chính của sự vật này đối với sự vật kia: một khi tự phân ly nhau thì các sự vật đối nghịch sinh sinh hóa hóa ra nhau và tiêu diệt lẫn nhau: *nóng* và *lạnh*, *khí* và *nước*, *sáng* và *tối*. Khi cái này thắng thế là bất chính đối với cái kia.

Vì vậy, chúng phải bồi thường lẫn nhau.

Nhưng bất định lại không tham dự gì trong cuộc giao tranh này cả.

#### 5. Bất định liên quan với vũ trụ thế nào?

Liên quan ấy thể hiện trong việc bất định cai trị vũ trụ. Vậy bất định cai trị muốn vật thể nào? Thừa bâng lể luật của "*công chính*" (Dikè - la justice). Đó là *quy luật nền tảng của đô thị*. Do đó Anaximandre nói: Các sự vật phải bồi thường lẫn nhau, nghĩa là hòa giải lẫn nhau trên căn bản công chính. Trong đô thị, người ta đòi hỏi sự công chính, nơi pháp đình thì quan tòa xử án và ra hình phạt. Nhà hiền triết Solon đã nói trước Anaximandre rằng còn

một thần *Dike* lớn lao hơn hành pháp của loài người, vì công chính này thiết yếu thực hiện theo thời giờ nhất định.

Khi thời gian của thần Công chính đến thì không một sự vật gì thoát khỏi quyền lực của nó được.

### 6. Thế nào là tất yếu?

Theo Jaspers, đây có thể là một ý tưởng mở đầu cho quan niệm về định luật của vũ trụ - một định luật tự nhiên - như sự tất nhiên của biến hóa.

Nhưng không phải một định luật thiên nhiên tất định theo khoa học thực nghiệm, cũng không phải tất định như định mệnh do thần thánh định đoạt theo sự tin tưởng của ý thức huyền thoại. Ngược lại, đây là một sự tất nhiên như đương nhiên theo kiểu Spinoza hay Nietzsche (K. Jaspers. *Sđ*, tr. 612 - 615).

Với những giải thích trên, chúng ta có thể nhận ra dễ dàng hơn sự phức tạp và phỏng đoán trong các bản văn xưa, nhưng trường hợp của Anaximandre. Do đó, hình như người ta còn có thể nêu ra nhiều giải thích ước đoán không kém phần lý thú.

\* Nhưng ngoài lý thuyết triết lý về vũ trụ như vừa trình bày, người ta còn nhắc tới một số chi tiết khác có tính cách khoa học như sau:

- Ông là người thứ nhất đã có được một quan niệm đơn giản và sáng sủa, nhưng lại rất xa lạ đối với thời đại, vì với thời ấy, mắt trần đã không thể nhìn được một sự kiện như thế. Theo quan niệm ấy, trái đất bay lượn tự do trong vũ trụ, còn các vì sao và mặt trời lại vận hành ở bên dưới để đi từ tân điểm trở về khởi điểm của chúng.

– Hơn nữa, với một sức mạnh tưởng tượng triết để và phi thường, ông là người thứ nhất đã sáng nghĩ ra được một hình ảnh về vũ trụ theo hình thức và theo diễn tiến của nó. Từ đó ông còn suy diễn ra một nhân quan siêu hình rất giá trị.

– Sau cùng, điều kỳ lạ nhất là Anaximandre đã khởi sự từ một kiến thức thực nghiệm, để xây dựng một hình ảnh vũ trụ tổng quát và táo bạo.

Đó là bản đồ trái đất của ông. Theo sử liệu bản đồ này đã được họa theo những những tỉ lệ hình học rút lại thật nhỏ. Đây là một sự *hình dung trái đất* có căn cứ vững chắc nhờ kinh nghiệm của những nhà hàng hải ở Ionie. Tuy nhiên, những kiến thức ấy quá tản mát và không rộng rãi, nên đã bị vượt qua ngay.

Nhưng điều quan trọng là từ đó Anaximandre đã áp dụng nguyên tắc ấy vào việc *hình dung toàn thế vũ trụ*. Theo sự hình dung này, trái đất của ta có hình một ống tròn dài (*cylindre*) với bề cao bằng một phần ba của đường kính, tương tự như một cái trống hình cột tròn. Loài người sinh sống trên một bề mặt của cái trống đó. Trái đất nằm giữa vũ trụ, bất động, vì nó không có lý do để vận chuyển. Tất cả vòm trời bao vây nó như một có lý do để vận chuyển. Tất cả vòm trời bao vây nó như một hình cầu. Hình cầu này được chia làm ba vòng tròn: vòng một là vòng gồm các vì sao, vòng hai là vòng của mặt trăng, vòng ba là vòng của mặt trời. Vòng một xa hơn đường kính của trái đất 9 lần ( $3 \times 3 = 9$ ), vòng hai xa hơn đường kính trái đất 18 lần ( $3 \times 3 = 2 \times 9$ ), vòng ba xa hơn 27 lần ( $3 \times 3 = 3 \times 9$ ). Trong vũ trụ không có trên có dưới phân minh.

Vũ trụ ấy xuất hiện: sau khi phân đôi thành nóng và

*lạnh*, một phần trong lòng của sức lạnh và ẩm ướt đã biến thành hơi, do sức nóng của khối lửa hình cầu.

Thế rồi hơi ấy lại làm nổ tung khối lửa hình cầu ấy thành những vòng đai (Burnet liên tưởng đến những vòng đai của Thổ tinh [Saturne]).

Những vòng đai ấy lại được bao bọc bởi một lớp hơi để lộ những lỗ hổng lớn, qua đó người ta nhìn thấy những vì sao, mặt trăng và mặt trời.

Thoạt tiên trái đất hoàn toàn ẩm ướt, rồi mặt trời hút khô trái đất đi, hơi bốc thành gió. Những gì còn sót lại biến thành biển. Dần dà biển thu hẹp lại và sau cùng, bị khô cứng hoàn toàn.

Các sinh vật sống phát sinh từ ẩm ướt, trong số đó có những con vật có lớp da đầy gai. Một số con khác di cư trên đất khô, rồi trút bỏ hết gai và thay đổi lối sống.

Loài người lại từ một số sinh vật mà biến hóa ra, vì nếu ngay từ đầu con người đã có như hiện có thì sẽ không sống nổi. Những sinh vật có thể kiếm được thức ăn ngay lúc sơ sinh; ngược lại, con người phải cần đến sự săn sóc của người lớn rất lâu.

Hơn nữa, theo Anaximandre, không những chỉ có vũ trụ của ta mà còn có muôn vàn vũ trụ khác nữa: chúng vừa cùng tồn tại bên cạnh nhau trong không gian, theo những khoảng cách đồng đều; chúng lại vừa nối tiếp nhau theo một *phục diễn chu kỳ liên miên*.

Cùng một số kiếp, vũ trụ của chúng ta cũng sẽ bị tiêu diệt, nhưng để rồi lại sinh trưởng theo một hình thức mới (Jaspers và Burnet).

Những ý tưởng về hình ảnh vũ trụ có tính cách thiên

văn học trên đây cũng thoát thai từ ý niệm "bất định" đã nói trên kia, nghĩa là sự đối nghịch giữa những hành động đối lập nhau, mà quá trình bất định mới đẻ ra muôn ngàn thế giới.

Nhưng sau cùng, trong nhân quan về bất định ấy, các thần đóng vai trò gì?

Anaximandre đã gọi bất định là thần.

Nhưng Cicéron còn kể lại rằng: "Ý kiến của Anaximandre là có các thần được sinh ra thêm và đó là những thế giới đồng ngôn?".

Như thế, hình như Anaximandre đã nhìn thần thánh bằng một cái nhìn mới mẻ, nghĩa là dưới hai hình thức, một là như *bất định*, hai là như *muôn nghìn thế giới* (Jaspers).

## Bản Văn

Anaximandre de Milet, fils de Praxiadès, concitoyen et associé de Thalès, disait que la cause matérielle et l'élément premier des choses était l'infini, et il fut le premier à appeler de ce nom la cause matérielle. Il déclare que ce n'est ni l'eau ni aucun autre des prétendus éléments, mais une substance différente de ceux-ci, qui est infinie, et de laquelle procèdent tous les cieus et les mondes qu'ils renferment. (Phys. Op. fr. 2 [Dox. p. 476, R.P. 16; DV 2.9])<sup>1</sup>.

Il dit qu'elle est éternelle et toujours jeune, et qu'elle environne tous les mondes - (Hip. Ref. I.6 [R.P. 17a, DV 2, II. 1])

Et les choses retournent à ce dont elles sont sorties "comme il est prescrit; car elles se donnent réparation et satisfaction les unes aux

1. DV: Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. R.P.: H. Ritter et L. Preller. *Historia philosophiae Graecae*.

autres de leur injustice, suivant le temps marqué", comme il dit en ces termes quelque peu poétiques. (Phys. Op. fr 2 [R.P. 16; DV 2, 9])

Et à part cela, il y avait un mouvement éternel au cours duquel s'accomplit la naissance des mondes. (Hipp. Ref. [R.P 17a; DV 2, II 2]).

Il n'attribuait pas l'origine des choses à quelque modification de la matière, mais il disait que les oppositions dans le substratum, qui était un corps illimité, furent séparées. (Simpl. Phys., p.150, 20 [R.P 18])

## **Anaximène** (Phỏng năm 585 - 528)

Anaximène là nhân vật thứ ba trong trường phái Milet. Theo sử liệu của Théophraste, ông là con của Eurystratos và là đồng nghiệp với Anaximandre. Hình như Anaximène đã có viết một cuốn sách và cuốn sách ấy còn tồn tại đến thời phê bình văn học sau này.

Trong sách ấy, Anaximène trình bày những ý tưởng hoàn toàn đối lập với những ý tưởng táo bạo và rộng rãi của Anaximandre.

Hình như ông đã suy diễn ra một lý thuyết rất chu đáo đối lập với lý thuyết của các tiền nhân.

### **Vũ trụ luận của Anaximène**

Theo Burnet, Théophraste đã dành riêng cho Anaximène một bằng chứng đặc biệt. Do đó có thể coi là chính xác những sử liệu nói về ông.

Từ đó có thể ghi lại mấy nét tóm lược về trọng tâm lý thuyết của ông như sau:



Anaximène, người đô thị Milet, con của Eurystratos, đồng nghiệp với Anaximandre, đã nói rằng nguyên chất sơ bản chỉ là đơn nhất và vô hạn. Nhưng ông không nói như Anaximandre rằng nguyên chất ấy bất định. Ngược lại, ông nói rằng nguyên chất ấy cố định, vì nó là khí (DV. 3 A 5).

Từ nó, - ông nói - phát sinh ra những gì hiện có, đã có và sẽ có, gồm cả các thần và các sự vật có tính cách thần. Còn những sự vật khác thì lại từ sự phát sinh của cái này (tức của nguyên chất sơ bản) mà phát sinh. (DV. 3 A 7, 1)

Không khác gì linh hồn là khí nâng đỡ ta, hơi thở và khí cũng nâng đỡ muôn vật. (VD. 3B2)

Và đây là hình thức của khí: ở đâu nó (tần mát) đồng đều thì mắt ta nhìn không thấy; ngược lại ở đâu có lạnh, có nóng, có ẩm ướt và vận hành thì mắt ta lại nhìn được. Nó luôn luôn vận hành, vì nếu không vận hành nó sẽ không thay đổi như nó hiện có. (DV. 3 A 7, 2)

Nó tự phân tán thành nhiều hành chất khác nhau nhờ ở thể tụ và thể tán của nó. (DV. 3A 5)

Theo bản văn trên, thoạt tiên hình như lý thuyết của Anaximène thô sơ hơn lý thuyết tế nhị của Anaximandre.

Nhưng không! Với lý thuyết về hai trạng thái tụ và tán của khí, Anaximène đã đẩy Vũ trụ luận Hi Lạp sang một viễn tượng phong phú khác. Đó là viễn tượng thực tại, nhất là thực tại vật lý, quả như nhận xét của Hirschberger: "Phải xoay ngược trình độ trừu tượng cao siêu về bất định của Anaximandre, có lẽ để cứu vãn lại thực tại"<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Die hohe Abstraktionsstufe des anaximandrischen Apeiron wird wieder zurückgeschraubt, vielleicht um die Realität zu retten (Sđ. tr.17)

Thế thì nguyên chất sơ bản bất định của Anaximandre cũng không thể vượt ra ngoài định luật vật lý đó được, vì chỉ có một phương cách duy nhất để bảo vệ sự đơn nhất của nguyên chất sơ bản bất định là nhìn nhận sự khác biệt do những biến thái của nó gây nên hơn là do có sự hơn kém về lượng của nguyên chất ấy trong mỗi vị trí và thời gian khác nhau.

Vậy sự hơn kém về lượng thể hiện trong mỗi biến thái của muôn vật rõ ràng đã do Anaximène du nhập vào cho tư tưởng Milet, qua sự phân biệt thể tụ (condensation = lượng nhiều hơn) và thể tán (rarefaction = lượng ít hơn) của khí.

Đó là công trình của một mình Anaximène đối với lý thuyết triết lý về vũ trụ luận.

Ngoài ra người ta còn ghi lại một số điểm ngoại phụ khác, ví dụ như sự hình thành của vũ trụ và những yếu tố cấu tạo nên nó, hay về việc có muôn ngàn thế giới v.v... nhưng những ý tưởng ấy thường bị bỏ qua.

Trong đó duy có một điểm làm nhiều học giả, trong đó có Werner chú ý và bỏ ngỡ; đó là việc Anaximène so sánh “khí” của linh hồn với “khí” của vũ trụ vật chất, cả hai đều mang lại sinh khí cho hai linh vực khác nhau. Werner viết:

“Trong một tán văn duy nhất còn truyền lại với ta, Anaximène đồng hóa khí với linh hồn, và nói rằng: khí sinh động hóa thể xác ta, cũng như nó sinh động hóa toàn thể vũ trụ”.

Do đó, hình như nguyên nghĩa “Pneuma” (khí) của Hi Lạp có thể chỉ cả “tinh khí của linh hồn”, cả khí vật chất. Vậy nguyên chất sơ bản ở đây vừa cần thiết cho vũ trụ vừa

cần thiết cho cả con người, tức sức sống linh thiêng nhất của họ.

Đó cũng là ý kiến của các nhà tư tưởng theo thuyết Pythagore sau này về sự liên hệ giữa đại vũ trụ (macrocosme = vũ trụ) và tiểu vũ trụ (microcosme = con người).

Cách ngôn phương Đông thường nói: "Nhân sao vật vậy!"

Nói tóm lại, theo những điều trình bày về ba triết gia của trường phái này, chúng ta đã chứng kiến một cố gắng vượt khỏi ý thức huyền thoại để xây dựng một vũ trụ luận trên căn bản một nguyên chất sơ bản có tính cách vật lý.

Đó là quan điểm thông thường của các triết sử gia ngày nay.

\*

\* \*

Với một cách nhìn lịch sử như trên, có lẽ chúng ta đã có thể dễ dàng kết luận rằng trường phái Milet đã thực sự khai trương một khuynh hướng vũ trụ luận vật lý để tiêu diệt mọi vết tích huyền thoại, u uẩn trong lý thuyết của họ.

Tuy nhiên, với những dữ kiện mới do một số nhà nghiên cứu và triết gia ngày nay quan điểm trên ít ra đã bỏ sót một số yếu tố quan trọng:

Trước hết, với quyển sách thời danh nhan đề *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik* (Léna, 1906) (Nguồn suối phát sinh ra triết học thiên nhiên từ tinh thần thần bí), ông Karl Joel đã muốn chứng minh rằng vũ trụ luận Hi Lạp xưa không phải phát sinh từ tinh

thần khoa học vật lý mà là từ tinh thần khoa học huyền bí.

Lỗi giải thích ấy đã gây ảnh hưởng lớn trong giới triết gia Pháp như A. Rivaud, L. Robin, E. Bréhier, nhất là P.M. Schuhl. Theo lập trường ấy, trong quyển *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Paris, 1949), ông Schuhl đã nêu lên những thắc mắc: "Đến mức nào, chúng ta có thể nói tới một yếu tố thần bí nơi các nhà tư tưởng thuộc trường phái Milet?"<sup>1</sup>

Nếu vậy, theo Schuhl:

"Chúng ta còn phải nghiên cứu lại những lý thuyết trên, vì về chúng, ta chỉ nắm được rất ít sử liệu, nên việc nghiên cứu chúng nêu ra cho chúng ta những vấn đề khó khăn nan giải" (Sđ. tr.180)

Khó khăn nền tảng đối với Joel và Schuhl chính là *tính cách xa lạ với vật lý* của những lý thuyết của trường phái Milet.<sup>2</sup>

"Vì điều thường được gọi là lý thuyết về những nguyên chất (sơ bản) và lý thuyết rõ ràng có khuynh hướng trình bày *cái đơn nhất tàng ẩn đằng sau những cái phức tạp*, lại chính là điều có thể được quan niệm như một sự chuyển vận từ những thần minh luận"<sup>3</sup>.

Nói tóm lại, với những thắc mắc trên, khuynh hướng

1. Dans quelque mesure peut-on parler chez les Méséens, d'un élément mystique? (Sđ. tr.189).

2. Nous sommes assurément ici très loin de tout empirisme (Sđ. tr.190).

3. Ce qu'on pourrait appeler la théorie des principes, et qui présente une tendance si remarquable à montrer l'un derrière le multiple, peut être considérée comme une transposition des théogonies (Sđ. tr.190).

giải thích các vũ trụ luận Milet theo quan điểm vật lý ít ra còn phải được bổ túc bằng quan điểm *thần bí*.

Nhưng theo Joel và Schuhl, thần bí là gì?

Theo hai ông, thời kỳ hưng đồng của triết học Hi Lạp tức trường phái Milet, hình như có mang những bản sắc tương tự trào lưu thần bí hay huyền học của thời Phục hưng thế kỷ XV bên phương Tây - một thứ thần bí hay huyền học đã đẻ ra khoa học của Képler và Galilée.

Nhưng thần bí này còn mang nặng tính chất *tình cảm lãng mạn*, nghĩa là các triết gia ở Ionie và các nhà thần bí thời Phục hưng đều cùng biểu lộ "một tình cảm tương tự nhau là hòa hợp *một cách thần bí* với vũ trụ và với linh hồn thế giới; đồng thời đó còn là một thứ *duy sinh lực* có tính cách kích động và lãng mạn"<sup>1</sup>.

Trong tình thần lãng mạn ấy, cả các triết gia trường phái Milet, cả các nhà thần bí thời Phục Hưng đều tin tưởng rằng:

Ngược lại, "*Phusis* thiết yếu chỉ thị những gì mọc lên, tăng trưởng và phát triển tức sinh sinh hóa hóa" <sup>1</sup>.

Vì thế nước của Thalès không phải hành chất thuộc đại dương, mà là một mầm nóng chất lỏng. Thalès coi nam châm có hồn thì không khác gì sau này Aprippa de Nettesheim và Gilbert hay Baader và Schelling chú trọng đến thuật luyện kim (alchimie).

Thế rồi, khí của Anaximène lại chính là *sinh khí* (souffle vital) dinh dưỡng loài người và vũ trụ.

Sau cùng, vô hạn của Anaximandre đã được cả trường phái Milet, cả thần bí Phục Hưng quan niệm như nguồn suối vô tận cho bao cuộc sinh sinh hóa hóa trong vũ trụ. Vậy từ đâu Anaximandre đã có được quan niệm vô hạn cho quá trình tuần hoàn sinh hóa của vũ trụ như vậy?

Hỏi thế rồi Joel trả lời ngay:

"Cả ý niệm vô hạn, cả ý niệm sinh lực không thể có được do một kinh nghiệm hoàn toàn ngoại tại".

Vậy:

"Chỉ duy có *tình cảm về sinh lực*, độc đáo, tràn đầy, vô hạn mới hướng dẫn ta tới đó được" <sup>2</sup>.

Nói tóm lại, theo Joel <sup>3</sup> đối với trường phái Milet phái nói rằng: "Thoạt kỳ thủy đã có tình cảm" <sup>4</sup>.

"Ngoài quan điểm thần bí, còn có thể kể đến quan

1. La Phusis désigne non la nature que nous opposons à l'esprit, mais ce qui pousse, ce qui croît, la génération vivante (Sđ).

2. Seul le sentiment de vie, personnel, débordant, infini y conduit. (Sđ)

3. Với một hai sửa đổi chi tiết của Schuhl.

4. À l'origine, donc, était le sentiment (romantique) d'opposition avec l'im Anfang war die Tat" của Faust và câu: "In principio erat Verbum" của St Jean.

điểm siêu hình đạo đức, nhưng cũng phát nguyên từ thần bí.

Quan điểm này đã được khai sinh từ đầu óc của một Nietzsche. Với tư cách nhà cổ ngữ học, nhiều lần Nietzsche đã chú ý tới triết học Hi Lạp cổ xưa và đúc kết tinh thần triết học ấy trong quyển *Sự khai sinh ra triết học thời kỳ bi kịch Hi Lạp* (Die philosophie im trag. Zeitalter).

Trong lịch sử các nhà tư tưởng ấy, Nietzsche nhìn thấy "một cuộc đối thoại cao siêu giữa những trí óc vĩ đại".

Họ như "những người khổng lồ đối thoại với nhau qua những khoảng thời gian có tháng nhuận"<sup>1</sup>.

Với các triết gia ấy, Nietzsche hỏi ý kiến của họ về giá trị của cuộc đời, vì theo ông, những ý kiến của các triết gia trước Socrate mới thật sự xuất phát từ *kinh nghiệm bi kịch* tức *kinh nghiệm sống về cuộc đời*. Chỉ những kinh nghiệm ấy mới giá trị hơn mọi phán quyết được phát biểu về sau vào thời kỳ Duy lý.

Nhưng khổ thay! Những kinh nghiệm ấy xuất hiện qua những ẩn dụ và trực giác căn nguyên đã bị suy lý làm hư hỏng!

Vậy trong lịch sử tư tưởng Hi Lạp sơ khởi kia phải kể tới Thalès và Anaximandre:

Trước hết, Thalès đã nhận ra *sự thống nhất* của vạn vật, rồi khi muốn thông đạt ý tưởng ấy cho nhân gian thì ông nói: Nước là thống nhất ấy<sup>2</sup>.

Nhưng phải hiểu *thống nhất* ấy như thế nào?

1. Les géants s'interpellent à travers les vides intercalaires du temps... ils poursuivent leur sublime dialogue spirituel. (*La Naissance de la philos.*, tr.35).

2. (Sđ. tr.46).

Thoạt tiên, Nietzsche ghi nhận: Với Thalès hình như triết học Hi Lạp đã khởi sự bằng một ý tưởng phi lý, kỳ quái, khi ông chủ trương: nước là nguồn suối và bào thai của vạn sự hữu.

Tuy nhiên có ba lý do bắt buộc ta phải chú ý tới ý tưởng kỳ khôi ấy:

Một là vì ý tưởng ấy nói về *nguồn gốc* của vạn vật.

Hai là vì ý tưởng ấy nói về nguồn gốc của vạn vật mà không dùng tới *hình ảnh* hay *biến ngôn*.

Tuy nhiên hai lý do trên vẫn chưa nâng Thalès lên địa vị thiên tài của nhân loại.

Vì, thứ nhất, khi giải thích vạn vật bắt nguồn từ *nước*, Thalès vẫn còn mang trong đầu óc đầy vết tích của một con người tín hữu, chỉ biết tin tưởng và mê tín, nghĩa là vẫn còn tìm nguồn gốc vạn vật từ một *vị thần* nào đó, mà ở đây thần ấy chính là *nước*.

Thứ hai, nếu loại bỏ tính chất tín ngưỡng trên, có lẽ câu nói của Thalès chỉ còn lại duy nhất tính chất *vật lý* thực nghiệm, vì ở đây mọi hình ảnh và ẩn dụ đã biến mất, chỉ còn lại duy nhất khoa học.

“Nước” là một hành chất vật lý làm nguồn suối cho muôn vật, là một ý tưởng rất dễ chấp nhận. Và lịch sử triết học phương Tây đã chấp nhận, nên mới gọi Thalès là một nhà bác học về thiên nhiên (un savant naturaliste).

Quan điểm khoa học này xem ra có giá trị hơn quan điểm mê tín; tuy nhiên vẫn chưa giải thích đầy đủ được chủ trương của Thalès. Vì theo Nietzsche:

(Nhưng) Thalès vượt trên cả khoa học đích danh. Thực vậy, người ta không thể nói: khi trình bày giá thuyết về sự



thống nhất của vạn vật trên cân bán hiện hữu của nước, Thalès đã chỉ vượt trên trình độ quá tầm thường của những lý thuyết vật lý học ở thời đại của ông mà thôi.

Ngược lại, phải nói rằng ông đã vượt xa trên nó bằng một bước nhảy vọt.

Thực vậy những quan sát tầm thường, không thống nhất và quá tầm thường ông đã nêu ra về sự hiện hữu và những biểu thị của nước hay đúng hơn của sức ẩm ướt (thành vạn vật) không thể cho phép ông dù là gợi hứng cho ông để có thể đạt tới được một nguyên tắc tổng quát vĩ đại đến như thế <sup>1</sup>.

Nên phải nói rằng (Nietzsche viết tiếp): “Điều thúc đẩy Thalès tới đó chính là một cách ngôn triết lý mà nguồn suối là một *trực giác thần bí*. Đó là thứ trực giác người ta thường thấy trong mọi nền triết học và càng ngày người ta càng nỗ lực thêm để diễn tả nó cho chính xác.

Trực giác ấy chính là “vạn vật đồng nhất thể” <sup>2</sup>

Nói tóm lại, lý do thứ ba trên đây mới giải thích thấu triết được công thức “Vạn vật đều do nước” của Thalès.

Chính nó mới làm cho Thalès xứng danh “triết gia đầu tiên của Hi Lạp”.

Tại sao vậy?

Vì chỉ có *trực giác* như thế mới linh hội được trọn vẹn ý nghĩa *thống nhất* của vạn vật phức tạp và vô cùng phức tạp.

Nên Nietzsche mới viết tiếp:

1. Sơ tr. 42 - 43

2. Sơ

"Kìa, kỳ diệu chưa! Một trực giác như thế áp bức được mọi thực tại đa đoan thường nghiệm đến mức nào? Vì chính nơi Thalès ta mới nhận định ra rằng từ muôn thuở, triết lý vẫn tự cảm thấy phải vượt tới chủ đích ấy - chủ đích mà nó tiên dự luôn được sức quyến rũ như ma lực - mặc dù nó bị cản trở bởi thực nghiệm.

Với cặp nặng mong manh, triết lý vượt xa thực nghiệm bằng những bước chạy nhanh chóng, vì có niềm hy vọng và sự linh cảm làm đôi cánh của nó.

Ngược lại, lý trí so đo tính toán, hốn hển nặng bước theo sau, tìm kiếm những căn cứ hoàn hảo để vượt tới cùng một *mục tiêu quyến rũ*, nhưng trực giác là bạn đồng hành của nó đã đạt tới đó tự bao giờ" (*Sđ*, tr. 43).

Nói tóm lại, theo Nietzsche, trực giác của Thalès là một trực giác thần bí diễn tả một chân lý nền tảng về vạn vật, tức chân lý "vạn vật đồng nhất thể".

Trực giác ấy đã đem Thalès lên đài vinh quang của một triết gia Hi Lạp đích danh: "Sisyphos" (tr. 46 = l'homme au goût extrêmement subtil).

Ở đây, *triết gia* trở thành *nghệ sĩ* và *thần bí lãng mạn*.

\* Tuy nhiên, theo Nietzsche, trực giác của Thalès vẫn còn bị ám ảnh bởi một hình bóng *vật chất*, hình bóng ấy như một lớp sương mù che phủ ánh sáng huy hoàng của trực giác.

\* Ngược lại, Anaximandre thể hiện như tiêu biểu trường cứu của triết gia: lối văn của ông uy nghi như danh thép, mỗi câu đều biểu lộ một trình độ minh triết và chiêm nghiệm mới mẻ tuyệt vời, mỗi tư tưởng và hình thức tư

tướng còn là những trụ đá kiên cố chỉ đứng tiền tới mình triết huyền diệu.

Có lẽ phải nói: dưới con mắt Nietzsche, Anaximandre mới là một nhà siêu hình học trứ danh, như nhiều triết gia ngày nay đã nhận định.

Nhưng Anaximandre đã chủ trương gì để có thể vượt xa hơn Thalès được như thế?

Nietzsche trả lời: "Với một sức mạnh vô úy như thế", một lần kia Anaximandre đã nói:

"Cái gì làm căn nguồn cho mọi hiện hữu lại cũng là cái hưởng về đó phát sinh ra sự tham nhùng theo định mệnh tất yếu vì muôn vật đều phải ăn trả lẫn nhau hình phạt và sự bồi thường vì những bất công họ làm cho nhau, theo một thời gian đã hoạch định" (tr. 49).

Tuy lối trình bày có hơi khác, nhưng câu trên cũng chính là câu đã được ghi ở cuối văn bản, tiếp liền nhận xét của Théophraste nói rằng câu ấy được diễn tả theo ngôn ngữ của thi ca. Tuy chung, câu ấy chỉ có ý nói tới *vô hạn*.

Nhiều triết gia ngày nay cũng đã chú ý đặc biệt tới câu nói ấy như đã trình bày ở trên.

Nhưng lối giải thích của Nietzsche còn mang thêm những đặc sắc khác đáng chú ý hơn. Những đặc sắc ấy được kết tinh ở nhận xét sau đây: "Đó là câu nói huyền bí của *một con người bi quan tột bậc*, là sấm ngôn xuất hiện ở tận biên giới của triết học Hi Lạp"<sup>1</sup>

Đứng trước câu nói như thế, chính Nietzsche cũng tự hỏi không biết phải giải thích như thế nào?

1. Parole énigmatique d'un vrai pessimiste, cracle à la frontière de la philosophie grecque.

đạo. Một cách tóm tắt, có thể nói rằng thay vì nhìn vô hạn trong câu nói ấy theo quan điểm vật lý, Nietzsche lại nhìn theo quan điểm đạo đức.

Hãy: "Anaximandre đã không còn giải thích vấn đề nguồn gốc vũ trụ như một vấn đề vật lý nữa"<sup>1</sup>.

Hãy:

"Những ai còn tranh luận không biết đâu là cùng về nguyên chất sơ bản ấy và tìm hiểu xem đó có phải một hành chất nằm giữa *khí* và *nước* hay có lẽ giữa *khí* và *lửa*, thì họ tỏ ra không hiểu gì về triết gia ấy cả"<sup>2</sup>.

Vì theo Nietzsche, Anaximandre là "con người đầu tiên trong số các người Hi Lạp đã táo bạo nắm lấy *điểm nút của vấn đề đạo đức* là vấn đề nằm sâu trong mọi vấn đề"<sup>3</sup>.

Chính vì thế, "bằng hai bước" Anaximandre đã vượt xa hơn Thalès, vì *vô hạn* của Anaximandre không chấp nhận một đặc tính cố định nào cả: "Thực tại đích thực - Anaximandre kết luận - không thể mang những đặc tính cố định được"<sup>4</sup>.

Tóm lại, vô hạn phải là một *cái gì trường cửu, bất diệt* chính vì nó không mang những đặc tính cố định.

Đó là ý tưởng nói lên ý nghĩa câu: "Cái gì là căn nguồn

1. Anaximandre n'a déjà plus traité le problème de l'origine du monde comme un problème purement physique (Sđ. tr. 51)

2. Ceux qui voudront discuter à perte de vue au sujet de cet élément primordial et se demander si c'est une matière intermédiaire entre l'air et l'eau ou peut-être entre l'air et le feu, montreront qu'ils n'ont rien compris à notre philosophe. (Sđ. tr. 51)

3. Il a été le premier parmi les Grecs à saisir hardiment le nœud du problème moral qui est au fond de tous les autres. (Sđ. tr. 51)

4. Sđ. tr. 51

cho mọi hiện hữu lại cũng là cái hướng về đó mà phát sinh ra sự tham nhùng theo định mệnh tất yếu, vì muôn vật đều phải ăn trả lẫn nhau, hình phạt và sự bồi thường vì những bất công họ làm cho nhau, theo một thời gian đã hoạch định”.

Nói cách khác, *vô hạn* chính là sự *thống nhất* có khả năng dung nạp được mọi *phức tạp*. Đó cũng chính là hình thức khác của chân lý: *Vạn vật đồng nhất thể*.

Nhưng tại sao trên kia Nietzsche lại nói: Câu trên là lời nói của một nhà tư tưởng *bi quan*? Và tại sao vì thế Anaximandre lại đứng ở quan điểm *đạo đức*?

Dưới ảnh hưởng của Schopenhauer - một triết gia phương Tây thấm nhuần tinh thần Phật giáo - Nietzsche đã cảm hứng sâu xa câu nói sau đây của nhà triết học thường được gọi là “*bi quan*”:

“Để nhận định về một người, chỉ duy có một tiêu chuẩn đích thực là bảo rằng họ là một hiện hữu không đáng gọi là hiện hữu, nhưng họ hiện hữu là hiện hữu để đền tội bằng muôn nghìn đau khổ và sự chết.

Nếu thế, còn hi vọng gì nơi một hiện hữu như vậy?

Tất cả mọi người chúng ta há không phải là những tên tội phạm đã bị lên án tử hình cả như thế là gì?

Vì điều mà ta phải đền tội, trước hết bằng khai sinh rồi bằng khai tử, chính là sự kiện ta đã sinh ra ở đời”<sup>1</sup>

1. Le vraie norme, pour juger un homme, c'est de dire qu'il est un être qui ne devrait pas exister, mais qui espie son existence par d'innombrables souffrances et par la mort. Que peut-on attendre d'un tel être? Ne sommes-nous pas tous des pécheurs condamnés à mort? Ce que nous expions d'abord par la vie et ensuite par la mort, c'est le fait d'être nés.

(Trích từ tập *Parerga: Le monde comme volonté et représentation*, livre II, chap. 12. Supplément à la théorie de la douleur universelle. Appendice) (sđ. tr. 49)

đạo. Ý tưởng ấy rõ ràng đã được cảm hứng trên những đỉnh núi cao vời vợi của minh triết Ấn Độ Phật Giáo, chỗ siêu hình và đạo đức không hề bị phân ly. Qua đó mọi kiếp người đều được quan niệm như một biến dịch thành *phức thể tự lòng của vô hạn*. Nhưng cái lý tất nhiên của cuộc đời là hề có *sinh* tất có *tử*. Sinh tử, tử sinh mới đem lại “hòa âm” hay “công bình” (*dike, adikia*) cho vũ trụ.

Đó là ấn tích ghi trên nét mặt của mỗi kiếp người. Bài học đạo đức từ đó mà xuất phát.

Nhưng nhìn rộng ra thì không phải riêng gì trên nét mặt con người, mà trên nét mặt của vạn sự hữu đều thấy có ấn tích đó cả:

“Tất cả mọi lẽ *sinh hóa* đều là một *sự thoát ly đầy tội ác* đối với hữu thể hằng cửu và là một tội ác phải đến tội bằng cái chết”.<sup>1</sup>

Hay:

“Tất cả những gì đã sinh đều phải bị *tiêu diệt*”<sup>2</sup>

Nói tóm lại, cả kiếp người, cả kiếp muôn vật đều mang nặng tính chất của một cái gì phức tạp. Mà tất cả phức tạp nào cũng tiềm chứa “tính chất mâu thuẫn luôn luôn tự tiêu diệt và tự hủy thể chính mình”<sup>3</sup>

Tựu chung, chính *sự chết chóc, tang tóc* của vạn vật lại đồng thời là lẽ *sinh hóa, tồn vong* của vạn vật.

Đó mới là lý tính nội tại của điều được Anaximandre gọi là *vô hạn*, mà sau này Heidegger cũng giải thích là sự giằng co giữa sinh (*Genesis*) và diệt (*plethora*)<sup>4</sup>

1. *Sđ*, tr 50

2. *Tout ce qui est devenu doit périr* (*Sđ*, tr 50)

3. *Caractère contradictoire de cette pluralité qui sans cesse se dévore et se nie elle - même* (*Sđ*, tr 50).

4. *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr.278

## Chương II

# TRƯỜNG PHÁI PYTHAGORE (Tôn giáo với Triết học)

Nhìn trong tiến trình lịch sử triết học Hi Lạp, vũ trụ luận Milet hình như mang số kiếp của một hài nhi bị chết yếu thoát khi vừa mang tiếng khóc chào đời!

Nếu không, ít ra số kiếp của nó cũng mật thiết liên hệ với số kiếp của Milet, sinh quán của nó.

Thực vậy, vào khoảng năm 494 trước Công nguyên, cuộc xâm lăng của dân Ba Tư đã tiêu diệt nền tảng chính trị của Milet và hình như đồng thời cũng tiêu diệt mọi vết tích triết lý của Milet.

Bằng chứng là trường phái Pythagore tiếp liền sau nó đã mang một sắc thái và hình thức mới hẳn nếu không phải là đã đi vào một chiều hướng mới! Quả thế, mỗi khi đề cập tới sự chuyển hướng này, các triết sử gia thường ước đoán là do hai nguyên nhân sau đây: một là, cuộc xâm lăng Ba Tư đã bắt buộc số đông dân Ionie tản cư sang miền Nam nước Ý và Sicile; hai là, phong trào Phục hưng tôn giáo ở Hi Lạp vào thế kỷ thứ VI trước Công nguyên (Burnet). Trong bầu không khí lịch sử ấy, hai nhân vật được lịch sử triết học còn ghi lại là Pythagore de Samos và Xénophane de Colophon.

Cả hai đều là người di cư đã sống phần lớn cuộc đời ở phương Tây, nhưng họ đã sinh trưởng ở Ionia. Tuy nhiên, như sẽ thấy, trong triết lý của họ, không thấy một vết tích nào của vũ trụ luận Milet.

Trái lại, tư tưởng của họ đã phối thai trong một hoàn cảnh mới.

Theo d'Aster, ở khúc ngoặt của thế kỷ thứ VI và thứ V trước Công nguyên, thi ca của Pindare, Eschyle để lộ một *tinh thần vưu chương cao cả, bi đát và oai hùng*. Nhưng tinh thần vưu chương ấy còn phát triển song song với *phong trào phục hưng tôn giáo đã nói trên, tinh thần tôn giáo ở Hi Lạp lại bị chi phối bởi nhiều ảnh hưởng ngoại lai khác nhau*.

Ảnh hưởng đầu tiên và quyết liệt nhất có lẽ là việc thờ cúng *thần Dionysios*. Homère đã có ghi sơ qua tên tuổi của vị thần này. Nhưng ở Nam Ý, vị thần này được coi như từ xứ Thrace mà du nhập tới, chính tôn giáo này mới khai sinh ra một lối nhìn khác hẳn về tương quan giữa con người và vũ trụ. Đó là hiện tượng xuất thần. Tôn giáo này không chú ý tới những lý thuyết tín điều rõ rệt, nó luôn luôn khích lệ con người tu luyện để đạt được những trạng thái xuất thần, vì nhờ trạng thái ấy con người mới nhận ra rằng linh hồn mình không phải chỉ là một hình bóng lù mờ của bản ngã mình mà thôi, trái lại linh hồn của mình còn một bản tính khác dịch thực hơn, nhưng con người chỉ nhận chân được bản tính đích thực ấy là khi nó lìa khỏi xác. Đó là một ý tưởng mới mẻ, rất độc đáo mà người Hi Lạp (tức dân Ionia di cư) mới học được của tôn giáo Dionysios từ Thrace tới <sup>1</sup>.

1. Le phénomène de l'extase suggéra aux Grecs l'idée que l'âme était quelque chose de plus qu'un faible double du moi, et que ce n'était qu' "en dehors du corps" qu'elle pouvait montrer sa vraie nature" (Burnet. *Sđ* tr.87)



— Tương quan giữa con người và vũ trụ mới từ đó mà thay đổi trong triết học Hi Lạp.

— Ảnh hưởng thứ hai ít quan trọng và xảy đến muộn hơn là tôn giáo "huyền bí" (religions à mystère). Tôn giáo này thường thờ thần Déméter, ở Eleusis. Nó cũng giảng dạy một kỹ thuật xuất thần và những ý tưởng tương tự tôn giáo trên. Nhưng nó ảnh hưởng mãnh liệt trong trí não người Hi Lạp vì những tin tưởng của nó được tiếp thu vào tôn giáo chính thức của Athènes.

— Tôn giáo mới này đã đạt được mức phổ biến nhất của nó khi các cộng đồng theo tôn giáo Orphée được thiết lập. Nguyên thủy những cộng đồng này đã phát triển ở Attique, rồi được truyền bá rất nhanh, nhất là ở miền Nam Ý. Trước hết, những cộng đồng này được thiết lập để thờ thần Dionysios, nhưng với người Hi Lạp, các cộng đồng này còn mang thêm hai đặc tính: một là họ tin tưởng rằng trong tôn giáo thế giá đáng tin tưởng trước hết chính là sự mặc khải của thần mình; hai là các cộng đồng được tổ chức thành những tổ chức giả tạo, không thực sự có tính cách tôn giáo.

— Sau đây là một số tin tưởng căn bản trong tôn giáo Orphée:

— Theo những bài thánh ca của tôn giáo này thì chính thần Thrace Orphée cũng đã xuống Hadès (âm phủ = địa ngục) nên ông được coi như hướng đạo viên uy tín nhất để dẫn dắt linh hồn con người khi lìa khỏi xác, vì nhờ sự hướng dẫn ấy linh hồn mới thoát ly được những nguy cơ bao vây mình trong cuộc hành trình ở thế giới bên kia.

— Đó là những ý niệm căn bản thường được gọi là "Orgia."

(huyền bí) hay (bí tịch). Đồng thời *Orgia* còn ngầm chứa tính cách gọi là "cuồng ám" (*orgiastique*), nghĩa là trong khi tế tự, người tín hữu dùng rượu để say sưa cho dễ xuất thần và hòa đồng với thần. Nhiều tôn giáo ngày nay vẫn còn gọi đó là những bí tịch.

Mục tiêu của những *Orgia* (huyền bí và cuồng ám) ấy là "thanh tẩy" (*Catharsis*) linh hồn người tín hữu, để thoát ly được "vòng luân hồi".

Cũng với chủ đích thực hiện cho được mục tiêu ấy mà các tín hữu đã tự tổ chức thành cộng đồng.

Nhiều học giả ước đoán rằng tôn giáo này hình như có liên hệ với Ấn Độ giáo. (Masson - Oursel. *Histoire de la Philosophie indienne*. Paris 1923, tr. 66, 73, 86.)

Nói tóm lại, trường phái Pythagore đã được phối thai trong bầu không khí của tôn giáo Dionysios và Orphée.

Nhưng không phải trường phái này chấp nhận tôn giáo như người tín hữu thường chấp nhận tôn giáo mà lại chấp nhận tôn giáo nhất là "sự phục hưng tôn giáo" như thiết yếu làm nảy sinh ra ý tưởng rằng *trên hết triết lý là con đường sống, vì khoa học cũng là "một sự thanh tẩy" một phương tiện thoát ly "vòng luân hồi"*<sup>1</sup>.

Pythagore và trường phái của ông đã khởi phát lên từ ý tưởng trên đây.

## Pythagore

(phỏng năm 570 - 480)

Pythagore sinh tại Samos vào khoảng năm 570, di cư sang Crotone miền Nam nước Ý, lúc 40 tuổi. Có lẽ ở đây ông đã thực hiện được công việc lớn lao nhất đời của ông. Sau cùng, ông đã sang định cư hẳn ở Métaponte và chết tại đó vào năm 480.

Héraclite công nhận ông là "người am hiểu nhiều nhất trong loài người", nhưng người ta lại gọi ông là "tổ tiên của sự nói dối".

Đó là ghi nhận của Hirschberger với lời giải thích sau đây: câu nói chua chát trên của Héraclite có lẽ muốn làm nổi bật lên sự đối lập giữa hai vũ trụ quan: một đằng, với chủ trương mọi sự đều *biến dịch*, Héraclite không thể chịu đựng nổi chủ trương của Pythagore theo đó mọi sự là con số, vì con số là tượng trưng cho những chân lý *bất dịch*. Cũng như sau này Nietzsche gọi tất cả mọi chủ trương "duy niệm" (Idéalisme) là một "sự nói dối trắng trợn!".

Trái lại, Platon nhận xét rằng: "Chính Pythagore đã được tôn trọng nhiều vì căn bản đời sống hướng đạo của ông. Rồi cả những môn đệ của ông, khi tổ chức sống theo Pythagore, cũng thực sự biểu thị một cái gì khác biệt với đa số những người khác". (Rep 600b) (GPh. I, tr. 17 - 18).

Đó là những nhận xét tìm được trong lịch sử triết học, nhưng tính cách sử liệu về thân thế và lý thuyết của Pythagore lại rất mập mờ. Cả những sử liệu xưa nay được coi là thế giá nhất như Jamblique, Porphyre và Diogène Laerce đều không đáng tin cậy.

Hơn nữa, chính bầu không khí tôn giáo và niềm kính trọng đối với con người Pythagore, như Platon vừa nhận xét, càng thêm thừa nhiều chuyện biến ngôn chung quanh thân thể Pythagore, ví dụ một hai phép lạ sáng lạng nhất được coi là của ông, kể theo thể giả của quyển *Trépied* của Andron và quyển sách của Aristote về các triết gia Pythagore, hay những cuộc du lịch của ông sang Ai Cập để hấp thụ sự tin tưởng vào luân hồi của linh hồn sau khi chết, hay sự kiện dân chúng sùng mộ Pythagore như vị thần Apollon miền cực Bắc v.v...

#### - *Nếp sống của trường phái Pythagore*

Công việc lớn lao nhất đời mà ông đã thực hiện được có một giá trị sử liệu xác đáng có lẽ là việc ông đã quy tụ được chung quanh ông một nhóm người thành một cộng đồng bí mật hay dòng tu. Chính cộng đồng này đã bảo trì những ý kiến và lý thuyết của thầy họ một cách kính cẩn và truyền bá sâu rộng trong nhân gian và hậu thế.

Cộng đồng này là một tổ chức có tính cách *triết học khoa học* và *tôn giáo - đạo đức* cộng thêm với một lối sống khác khổ cùng cực.

Theo lập trường lý thuyết của cộng đồng ấy, ta ghi nhận được mấy nét đặc trưng sau đây của Pythagore:

\* Ông là người đã theo khuynh hướng *nhị nguyên* của tôn giáo Orphée;

\* đã học được trong tôn giáo ấy lý thuyết *luân hồi*;

\* đã chỉ chú ý đến những vấn đề khoa học;

\* và đã là thủ lĩnh về mặt đạo đức và chính trị.

Nhưng theo một số học giả, cộng đồng của Pythagore có một lịch sử rất phức tạp vì nó đã bị phân hóa thành

nhiều nhóm hay ít ra nhiều trình độ khác nhau. Theo sự phân chia ấy, người ta thường ghi nhận hai giai đoạn khác nhau của trường phái này (tuy rằng Burnet gọi sự phân chia này là ngẫu tạo (une invention) để giải thích sự hiện hữu của nhiều khuynh hướng trong cộng đồng này):

- Một là giai đoạn trường phái Pythagore cổ xưa (der altere Bund, Hirschberger); giai đoạn này khởi sự từ khi sáng lập trường phái tại Crotona (vào khoảng năm 530) cho tới khi Platon chết (480). Cộng đồng đầu tiên này do chính Pythagore sáng lập. Thực ra cộng đồng này không có gì độc đáo, vì những loại cộng đồng này đã xuất hiện ở Hi Lạp rất nhiều cũng như những cộng đồng theo tôn giáo Orphée (Bréhier).

Cộng đồng tự nhận có sứ mệnh dạy cho loài người những phương pháp *thanh tẩy* là những gì được coi là "bí mật" (bí tịch) chỉ dành riêng cho những người mới nhập đạo. Nên không ai được truyền bá những "bí mật" ấy cho những tục tử và những người dơ bẩn về tinh thần.

Ngoài ra còn một số tục truyền khá táo bạo cho rằng lý thuyết Pythagore còn hứa hẹn cho những người nhập đạo một cuộc sống hạnh phúc sau khi chết. Dân dã cộng đồng này còn mở rộng cho cả đàn bà và người ngoại quốc. Cộng đồng bắt đầu vượt những cương giới của đô thị.

Nhưng đặc sắc nhất là *lối sống* tinh thần nội tâm của cộng đồng, đến nỗi người ta đã gọi đó là "nếp sống Pythagore" (bios puthagoreios).

Đàng sau nếp sống ấy là một lý thuyết về luân hồi do tôn giáo Orphée hiện hành xuất hiện. Theo lý thuyết này, bản tính của linh hồn là một bản tính linh thiêng và bất khả tử. Nhưng bản tính con người có tính cách nhị nguyên:

một là, thể xác là thành tố khả tử; hai là, linh hồn là thành tố bất khả tử.

Trước khi nhập vào thể xác, linh hồn đã có rồi. Nhưng khi sa lầy tội lỗi, linh hồn phải đầu thai trong một thể xác. Đời sống trong thể xác là đời sống để thực tội và lang thang. Do đó linh hồn như bị chôn vùi trong mộ (some - sema) <sup>1</sup>.

Khi thoát ly thể xác vào giờ chết, linh hồn bắt buộc phải đầu thai trong một thể xác khác: không khi tiếm chứa đầy các linh hồn như thế và cũng đang chờ đợi được đầu thai lại <sup>2</sup>.

Chính sự bắt buộc phải đầu thai lại mãi mãi này đã đẩy linh hồn qua rất nhiều cuộc biến thái lớn lao: ví dụ người ta nói rằng theo Pythagore, linh hồn của một con người phải đầu thai trong thể xác của một sinh vật <sup>3</sup>.

Như thế linh hồn phải trải qua một chuỗi cuộc sống khá dài, mỗi khi luân hồi. Trong mỗi kiếp sống, linh hồn bị chi phối bởi những hành động của mình ở kiếp trước: những gì nó đã làm cho người khác ở kiếp trước thì nó đều phải trả ở kiếp sau. Đó là một định mệnh, là nghiệp <sup>4</sup>!

Tuy nhiên, định mệnh này không phải có kỳ hạn: một khi linh hồn vươn lên tới trình độ hiểu biết được định luật chi phối vũ trụ, tức là khi nó sống trong sự công chính và thánh thiện, linh hồn sẽ được giải thoát.

1. Philolaüs, fr. 14; Platon, *Gorgias* 193a; *Cratyle* 400c.

2. Diogène Laërce VIII, 14 và 32 - Aristote, *De an* 1, 2, 404 a, 18 - 20

3. Diog. Laërce: VIII, 36 (Xénophane fr. 7) - Aristote: *De an.* 1, 3, 407b, 21 - 23 - Có lẽ vì vậy mà luật công đồng Pythagore mới cấm ăn thịt sinh vật (sát sinh) (Dio. L. VIII, 13, 33)

4. Platon, *Lois* 708d - 3 - Aristote: *Eth.* N.V. 8, 1132b, 21 - 27.

Đời sống đạo đức thiết yếu là liều thuốc *thanh tẩy*, nhờ đó linh hồn mới thoát ly được những ràng buộc của thể xác.

Số mệnh của linh hồn là phải thoát ly "vòng luân hồi" để hoàn toàn hưởng thụ được hạnh phúc trường cửu là phần thưởng dành riêng cho bản tính linh thiêng của nó.<sup>1</sup>

Nhưng muốn am tường bản tính linh thiêng của linh hồn và sức mạnh của nó người ta không phải nhìn nó như nó thể hiện trong mỗi sự vật hay cá nhân riêng rẽ, mà còn phải vươn tới linh hồn của cả vũ trụ. Vì vũ trụ cũng có một linh hồn chung. Đó là điểm xác định sự liên hệ giữa nếp sống đạo đức - tôn giáo của cộng đồng này với lý thuyết siêu hình của họ sau này.

Quan niệm luân hồi trên bất buộc đồng tu của Pythagore đi vào con đường khác khổ, theo đó một số lệnh cấm thịnh hành trong các cộng đồng ấy vẫn còn được ghi lại, như không được ăn đậu nành (*fèves*), không được nói trong bóng tối, không được mang trên nhãn hình ảnh của một vị thần, không được giết gà trống trắng v.v... hay phải giữ im lặng, phải tự kiểm thảo mỗi buổi chiều về những hành vi thiện ác đã làm trong ngày v.v...

Đó là nếp sống và tinh thần lý thuyết của cộng đồng Pythagore xưa nhất, trong số đó người ta còn ghi nhận được tên của một bác sĩ trứ danh tên là Alcémon de Crotoné. Ông này đã khám phá thấy tiểu não là cơ thể trọng yếu của con người.

- Hai là giai đoạn *trường phái Pythagore mới* (Néo - Pythagorisme - Der juengere Pythagoreische Bund,

1. Platon *Rép.* 609b: Kỹ thuật sống của Pythagore (Pythagoreios tropos ton bios) nhằm mục đích khôi phục lại cho linh hồn bản tính linh thiêng của nó.

Hirschberger). Cộng đồng mới này được sáng lập ở Tarente và tồn tại ở đó mãi đến cuối thế kỷ thứ IV (trước công nguyên). Aristote ghi nhận có cộng đồng này và ông chỉ nói đến họ khi nói đến những người mang "danh hiệu trường phái Pythagore (Pythagoriciens) hay các môn đệ của Pythagore ở Ý.

Nhưng hình như cộng đồng này lại chia thành hai khuynh hướng khác nhau (trong quyển *La pensée grecque et l'origine de l'esprit scientifique* của ông, L. Robin đã ước đoán rằng ở thế kỷ thứ V (trước công nguyên) đã xảy ra một cuộc phân hóa (schisme) trong cộng đồng Pythagore.

- Một là nhóm "khố tu" (Acousmatiques hay Pythagoriciens), chỉ sống một cách bảo thủ theo những kỷ luật cổ truyền và khắc khổ như cử thịt, cá, rượu và đậu nành, không tắm rửa, không tìm hiểu văn hóa hay khoa học, chỉ sống khất thực trên đường phố.

- Hai là nhóm "bác học" (Mathématiciens) trái lại, chỉ lo tu luyện triết học và khoa học, nhất là âm nhạc, toán học, hình học, thiên văn học và y khoa.

Thuộc nhóm này có những danh nhân như Archytas de Tarente, Hichétas de Syracuse v.v...

## Lý thuyết siêu hình học của trường phái Pythagore

### a) Con số: hòa âm và vũ trụ

Như vừa nói trên, muốn am tường bản tính linh thiêng của linh hồn và sức mạnh của nó, không những phải nhìn nó thể hiện trong mỗi sự vật và cá nhân, mà còn nhìn nó thể hiện khắp nơi trong vũ trụ.



Vì vũ trụ cũng có một linh hồn, ở đây linh hồn lại thể hiện trong một ánh sáng huy hoàng như hòa lẫn với trật tự và nhịp điệu của muôn vật trong vũ trụ.

Biểu thị xác lạn nhất của trật tự hòa âm ấy chính là sự vận hành của các tinh tú theo một nhịp điệu trường cửu. Ví dụ vận hành của các hành tinh thoát tiên như quay vô trật tự, nhưng tựu trung vận hành ấy được điều khiển bằng một định luật.

Do đó, vũ trụ là một toàn diện rất có thứ tự, là một hòa âm (kosmos) trong đó những thành phần riêng rẽ được liên kết với nhau bằng những sợi dây hòa điệu<sup>1</sup>.

Chính vì được chi phối một cách hòa điệu như vậy mà muôn vật mới được Pythagore quan niệm như có *bản tính con số*. Ông tin tưởng rằng: khắp trong vạn vật đâu đâu *con số cũng là biểu thị sự hòa âm và cấu tạo chính bản chất của sự vật*.

Sau đó, trường phái Pythagore còn chấp nhận rằng tất cả vạn vật cái gì cũng đều được cấu tạo bởi hai thành tố, một là *thiết định* (peras = le limité), hai là *bất định* (apeiron = l'illimité); bất định là căn bản thể chất của mỗi sự vật, còn thiết định là nguyên tắc cho trật tự và thiết định<sup>2</sup>. Hirschberger nhận định ý niệm độc đáo ấy như sau: "Thực vậy, nguyên tắc của sự vật từ đây sẽ không còn là *vật chất*, như từ trước tới giờ nữa mà là *mô thức*. *Con số* chính là cái gì mang lại mô thức, vì nhờ nó mà cái bất định mới trở thành cố định"<sup>3</sup>.

1. Platon, *Gorgias* 507e-508a; Xénophon, *Memor* 1, 1, 11 - Có ý kiến cho rằng: Pythagore là người đầu tiên đã áp dụng danh từ Kosmos cho vũ trụ. Philolaus fr 1.

2. Aristote, *Méta* 1, 5, 985b 23 - 985b, 8 - Philolaus fr 1.

3. Damit wird das Prinzip des Seienden nicht mehr wie bisher im Stoff sondern in der Form gesehen. Die Zahl ist das Formgebende, wodurch das Unbestimmte zu einem Bestimmten wird. (GPh. I, tr. 19).

Chính mô thức thiết định này mới là yếu tố biểu lộ sự khá tri của vạn vật và do đó mới đẻ ra tất cả mọi tri thức minh bạch. Theo ngôn ngữ ngày nay, phải nói rằng: con số là căn bản của toán học mà toán học là ngôn ngữ diễn tả vạn vật bằng mô thức thuần lý. Vậy con người chỉ biết vạn vật một cách rõ ràng là bằng những mô thức thuần lý mà thôi.

Vì con số diễn tả được chính yếu tính của vạn vật. Nó là mô thức lý tưởng, từ đó mà muôn vật phát sinh. Vậy sự vật chỉ thực có với điều kiện nó phải mô phỏng bản tính của con số, hay nó phải tham dự bản chất thuần lý của nó<sup>1</sup>.

Nói tóm lại, những con số là những nguyên lý trường cửu, sống động giữa lòng muôn vật để đem lại cho chúng sự hòa âm toàn diện.

b) Do đó, *Pythagore thường được coi là nhà sáng lập ra số học*, mà L. Brunschvicg đã ca tụng là bước tiến quan trọng dẫn đến tiến triển vượt mức cho khoa học phương Tây ngày nay<sup>2</sup>.

\* Theo sử liệu của Eurytos - môn đệ Philolaüs - Pythagore có lẽ là người sáng nghĩ ra hình thức sơ đẳng và cổ xưa nhất về toán học. Người ta kể lại rằng: Pythagore thường có thói quen chỉ định mọi sự vật bằng những con số, ví dụ chỉ định con ngựa mang số 2, con người mang số 1, v.v...

Hơn nữa, khi muốn hình dung mỗi con số, ông hay dùng những cục sỏi xếp thành những hình dạng khác nhau.

Có lẽ vì đó mà Aristote mới so sánh việc ấy với lối

1. Aristote, *Meta I*, § 98/h 10 - 14.

2. *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* I et. X và XI.

hình dung những con số thành hình dạng như hình tam giác và hình vuông <sup>1</sup>.

Theo những sử liệu trên cũng như giải thích vừa rồi của Aristote, có lẽ ngay thời ấy hay xưa hơn nữa, người ta đã biết sử dụng *một ngôn ngữ tượng trưng bằng con số* (symbolisme numérique) thay cho lối viết con số, bằng *những chữ* trong mẫu tự là lối hình dung bằng *những đường nét* như trong hình học của Euclide.

Theo lối tượng trưng ấy, hình như người ta thường hình dung những con số bằng *những chấm đen* xếp thành những hình vẽ song đối nhau và để nhận ra sự khác nhau giữa những hình vẽ ấy.

Bằng chứng cụ thể nhất của lối hình dung tượng trưng ấy là hình vẽ tam giác gồm 10 chấm đen như sau:



Hình vẽ này tượng trưng con số 10 như một hình tam giác.

Nói cách khác, hình trên cho thấy trong một nháy mắt rằng:

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10$$

Đó là hình dung con số 10 thường được coi là do Pythagore sáng nghĩ ra trước hết. Người xưa thường gọi hình tam giác ấy là "Tetraktys" hay "Tetraktys de la

1. Aristote. Méta N. 5. 1092 b8 (DV. 33. 3)

décade", hình tam giác con số 10. Nhưng không phải hình tam giác thông thường mà là tam giác cân nguyên cho mọi tam giác, vì hoàn hảo nhất, nghĩa là tượng trưng được con số hoàn hảo nhất. Nên cũng gọi là tam giác linh thiêng. Do đó hình như các triết gia trường phái Pythagore thường dùng tam giác ấy để tuyên thệ.

Theo lối hình dung con số bằng một hình vẽ như trên, người ta đã nhận ra sự liên hệ giữa những con số và đồ hình trong hình học.

Do đó, những con số thường được phân loại theo đồ hình tượng trưng chung, ví dụ những con số tam giác (nombres triangulaires) như số 10, rồi số 3, số 6 v.v... hay những con số vuông (nombres carrés) được hình dung bằng những chấm đen xếp theo hình vuông, như số 4, số 9, v.v... ví dụ số 9 xếp theo hình vuông như sau:

$$\begin{array}{cccc} & & \bullet & \bullet & \bullet \\ & & \bullet & \bullet & \bullet \\ & & \bullet & \bullet & \bullet \\ & \bullet & \bullet & \bullet & \bullet \end{array}$$

hay những con số chữ nhật (nombres oblongs) hình dung bằng những chấm đen xếp theo hình chữ nhật như số 6, số 12 v.v... ví dụ số 12 xếp theo hình chữ nhật như sau:

$$\begin{array}{cccc} \bullet & \bullet & \bullet & \bullet \\ \bullet & \bullet & \bullet & \bullet \\ \bullet & \bullet & \bullet & \bullet \end{array}$$

Nói tóm lại, theo những sử liệu trên, người ta rất có lý

khi công nhận Pythagore là người sáng lập ra số học ở Hi Lạp.

Tuy nhiên, số học ấy hình như ít chú ý tới những con số theo loạt dài (la série des nombres), vì trong số học này đã không có số không (zéro). Do đó số học Hi Lạp đã không đi xa hơn những con số chữ nhật, nghĩa là ngoài những con số chữ nhật, họ đã không có ý niệm về những số hình chóp (Pyramidaux) hay hình khối (cubiques).

Hơn nữa ngay khi khám phá ra được định lý gọi là định lý Pythagore (théorème de Pythagore), Pythagore cũng đã khám phá thấy rằng có những tương quan không thể hình dung bằng con số xếp theo đồ hình được, ví dụ một góc của hình vuông và góc chéo của nó (entre le côté d'un carré et sa diagonale).

Do đó ngay từ khởi thủy số học của Pythagore đã bị giới hạn rồi<sup>1</sup>.

### c) Số học áp dụng vào cuộc đời và âm nhạc

Tượng trưng số học trên đây còn thể hiện và được sử dụng vào những biến cố xảy ra cho cuộc sống con người. Ví dụ số 7 tượng trưng cơ hội, số 4 tượng trưng đức công chính, số 3 hay số 5 tượng trưng cho hôn nhân hay có những con số định mệnh, số thiên cơ (nombres fatidiques ác số hay ngược lại, có những con số hên, số lành, số thánh (nombres adorés = divinité du nombre); có lẽ cũng vì vậy mà trường phái Pythagore kính trọng những huyền số (emblèmes numériques mystiques) như trong một số tôn giáo cũng nói tới cây đèn 7 ngọn, số 3 và hình tam giác tượng trưng thần tam vị (trinité hay trimurti) v.v... hay lá số tứ vị của một số văn minh, v.v.

1. d'Aster. *Sol. fr.* 53

Do đó, hình như số học tượng trưng này có liên hệ với “bối toán” và “chiêm tinh học” nhất là theo lý thuyết về sự vận hành có nhịp điệu giữa các vì tinh tú đã nói trên, vì theo vũ trụ luận của trường phái Pythagore, trong vũ trụ, hòa điệu của các tinh tú là một khúc hòa tấu quá tinh vi, tai phàm tục nghe không được, vì vậy trường phái, hay đúng hơn, dòng tư này đòi hỏi kẻ nhập đạo phải tu luyện âm nhạc để có được thính thị tinh vi. Đó là điều kiện cần bản để nghe và thưởng thức được khúc hòa tấu của vạn vật<sup>1</sup>.

Nói tóm lại, âm nhạc được coi như điều kiện để thanh tẩy linh hồn, nhưng âm nhạc kỳ cũng lại căn cứ trên những tương quan hòa âm giữa những con số, cũng như màu sắc chẳng qua chỉ là tương quan giữa những tương quan số học<sup>2</sup>.

Có lẽ cũng vì vậy người ta còn ghi cho Pythagore cả công trình sáng lập ra âm nhạc. Tục truyền rằng nhân một buổi đi dạo ngoài đường, Pythagore chứng kiến một bác thợ rèn đang rèn những cây sắt và nghe những tiếng búa nặng, nhẹ khác nhau giáng trên đe. Về nhà, ông mở cuộc thí nghiệm với hai sợi dây đồng căng thẳng, một dây dài, một dây ngắn. Dây dài dài gấp đôi dây ngắn. Khi gõ trên hai dây đồng thời Pythagore nghe thấy hai loại thanh âm khác nhau.

Kết quả, ông đã thiết định được định luật “bối âm” (harmonique) nền tảng cho âm nhạc phương Tây ngày nay.

1. « La perception d'un son exige le contraste avec le silence relatif comme condition de l'audition » (Roger Mucchielli).

2. Người Pháp dùng cùng một tiếng “ton” chỉ cho màu sắc, cả thanh âm, vì dụ một ton, một 1/2 ton, v.v.

Trong đó có 3 âm độ chính (3 accords musicaux) được diễn tả bằng những tương quan số học cũ, ví dụ tứ độ (quarte, ngũ độ (quinte), bát độ (octave) được hình dung theo những tương quan số học đơn giản sau đây như 2/1; 3/2; 4/3.

Từ đó còn có thể thiết định một tỉ lệ nào đó gọi là tỉ lệ bồi âm (proportion harmonique). Tỉ lệ bồi âm này hàm chứa cả 3 âm độ nói trên, ví dụ tỉ lệ: 12 : 8 : 6 thì sẽ có 12:6 là bát độ, 12:8 là ngũ độ và 8:6 là tứ độ.

Như thế *tỉ lệ trung bình* tức là 8 thì nhỏ hơn *tỉ lệ 12 lớn nhất* tức là 1/3 của cái lớn nhất, nhưng trung bình ấy lại lớn hơn cái nhỏ nhất tức tỉ lệ 6 tức là 1/3 lớn hơn cái nhỏ nhất.

Theo tỉ lệ trên có thể hình dung những tương quan ấy bằng 2 cách:

1. 2/1 hay 12/6 là bát độ

3/2 hay 12/8 là ngũ độ

4/3 hay 8/6 là tứ độ

2.  $8 = 12 - \frac{12}{3} = 6 + \frac{6}{3}$

như đã được thiết định trong Platon. *Timée* 36a 3.

Nói tóm lại, theo Aristote: "Với các nhà tư tưởng trường phái Pythagore tất cả vũ trụ đều là hòa âm và con số"<sup>1</sup>.

#### d) Năm vũ trụ theo chu kỳ

Trong vũ trụ luận hòa âm ấy, một điểm đặc sắc được đặt nổi bật. Đó là quan niệm về năm *chu kỳ của vũ trụ*, Hirschberger gọi là "das grosse Weltenjahr" (la Grande Année du Monde).

1. Méta. A. 5. 936a 3

Theo quan niệm này, vũ trụ không vận hành theo đường thẳng, mà vận hành theo chu kỳ. Các vì tinh tú và quá trình của vũ trụ luôn luôn trở về vị trí của chúng và đồng hồ của vũ trụ luôn luôn vận hành lại từ khởi thủy; nghĩa là từ thời này sang thời khác.

Mô tả như thế rồi Hirschberger nhận định rằng: “Định luật phục diễn trường cứu của muôn vật này chi phối cả những gì nhỏ nhất. Có lẽ chính Pythagore đã nói rằng: “Một ngày kia ta sẽ trở về với cây gậy của ta đứng trước mặt các người và cũng dạy dỗ các người”. Với lý thuyết về phục diễn trường cứu của muôn vật, tư tưởng về vũ trụ đã đạt được mức độ tinh vi nhất của nó rồi”<sup>1</sup>.

Nhưng một lý thuyết như vậy không chỉ hạn hẹp trong vũ trụ luận mà còn chi phối nhiều lĩnh vực khác như Tâm lý học, đạo đức học, triết lý pháp luật và triết lý chính trị nữa.

Nên Platon mới ghi nhận: “Các nhà hiền triết dạy rằng trời và đất, thần thánh và con người đều cùng hòa vui với nhau trong một cộng đồng và tình thân hữu, trong trật tự, mực độ và công chính vì vậy họ mới gọi mọi sự vật là kosmos”<sup>2</sup>.

Tuy mạnh mẽ, nhưng những lý thuyết trên đây của trường phái Pythagore sẽ ảnh hưởng quyết liệt và lâu dài đến những trường phái theo sau.

1. Bis in das kleinste erstreckt sich dieses ewige Wiederkunf allen dinge. Ich werde einst mit meinem Stabe wieder vor euch stehen und euch lehren, soll Pythagoras gesagt haben. In der Lehre vom ewigen Kreis lauf aller Dinge ist der Kosmosgedanke amschärfsten entwickelt. (Ph I tr. 20.)

2. Gora. 508a



### Chương III

## **HERACLITE VỚI PARMÉNIDE VÀ TRƯỜNG PHÁI ELÉE**

Xưa nay lịch sử triết học Hi Lạp và phương Tây thường ghi tên hai ông này song song nhau. Trước hết có lẽ vì cả hai đã sống vào khoảng năm 500 trước công nguyên. Héraclite sinh trưởng tại Ephèse (Tiểu Á), Parménide cũng sinh trưởng ở Ionie, nhưng đã di cư sang Elée (Nam Ý). Ngược lại, Héraclite vẫn giữ quốc tịch Ionie và sống tại quê cha đất tổ. Nhưng cuộc sống ấy là một chuỗi ngày không yên ổn. Số là sau khi bị dân Ba Tư xâm chiếm vào năm 546 như đã nói trên, tất cả các đô thị Ionie đều nhất tề nổi dậy chống đối sự thống trị của dân Ba Tư, nhưng đã bị bạo chúa Darius đàn áp dã man. Trong khi đó một mình đô thị Ephèse, quê hương của Héraclite không tham gia cuộc tranh đấu, nên đã thoát tay tàn ác của bạo chúa Ba Tư. Tuy nhiên, những vết thương của dân tộc như vẫn còn ghi trên bộ mặt của triết gia Héraclite và tư tưởng bi quan của ông. Quả như Bréhier nhận định: "Héraclite đã chứng kiến những cảnh tang tóc do cuộc nội chiến ấy gây ra và có lẽ cũng vì ảnh hưởng của những ấn tượng ấy mà tư tưởng của ông mới mang một bản sắc bi quan, một hình thức phân cách và kiêu hành đặc sắc biểu lộ qua một lối

hành văn gọn gàng và sáng sủa, có tính cách cách ngữ, đầy những hình ảnh huy hoàng hay quen thuộc <sup>1</sup>.

Đó là hoàn cảnh chung của Héraclite và Parménide. Như thế, tuy sống ở hai biên giới xa cách và đối lập trong thế giới Hi Lạp, nhưng tư tưởng của hai ông vẫn mang mầm mống của tinh thần Ionie (Tiểu Á).

\* Hơn nữa, cả hai đều am tường triết học xưa theo sự phân biệt một bên là tư tưởng huyền thoại của Hésiode, một bên là tư tưởng triết lý thoát ly huyền thoại; do đó họ càng phải am tường hơn nữa về những lý thuyết vũ trụ luận của trường phái Milet và sự tin tưởng vào luận hồi của trường phái Pythagore.

\* Cùng sống trong một bầu không khí tinh thần và cùng theo đuổi một trách nhiệm mới xuất phát từ sự suy tàn của thế giới Hi Lạp, họ không khỏi ý thức rằng những yếu tố ấy tất nhiên phải liên hệ với cuộc xâm lăng của dân Ba Tư và cuộc di cư vĩ đại do đó mà khởi phát, với những trào lưu phục hưng tôn giáo đi song song.

\* Ngôn ngữ của họ lại rất tinh vi, tinh vi đến mức độ đơn giản tuyệt vời! Và trong đơn giản ấy ánh sáng của những gì thiết yếu xuất hiện một cách hồn nhiên! Hình như ngôn ngữ ấy còn rất gần gũi với kỹ thuật điêu khắc tỉ mỉ và những nguồn gốc bí kịch của Athènes (attique).

Parménide đã viết bằng lối văn của anh hùng ca với mỗi câu 6 âm (hexamètres).

1. C'est au milieu de ces catastrophes civiles que vécut Héraclite et peut être sous ces impressions que sa pensée prit cette tournure pessimiste, cet aspect distant et hautain, si caractéristique, qui se traduit en un style bref et brillant, sentencieux, plein d'images somptueuses ou familières. (H. Ph. I, 1 tr. 55)

Héraclite đã viết bằng lối văn xuôi thành những cách ngữ khúc chiết, như những mốc đá chỉ đường.

Nhưng thi ca của Parménide lại trang trọng không khác về trào lộng trong văn xuôi của Héraclite.

Đó là những nét giống nhau giữa Héraclite và Parménide, từ đó có lẽ hai ông được ghi danh song song nhau trong sử sách.

\* Nhưng cũng ngay từ nghìn xưa, hình như lịch sử triết học đã trói buộc hai ông *quay lưng* lại với nhau, chỉ vì hai ông chủ trương hai lý thuyết không những khác nhau mà còn đối nghịch nhau ráo riết đến nỗi trở thành *một song luận nan giải*: một mặt Héraclite chủ trương *áo đảnh biến dịch*, mặt khác Parménide chủ trương hữu thể bất dịch.

Hơn nữa, chính sự đối lập ấy còn được ghi nhận nhu sự chiến thắng của một bên và sự thất bại hoàn toàn của bên kia.

Do đó, sử sách mới ghi rằng Héraclite đứng một mình không sáng lập trường phái nào, cũng không thuộc trường phái nào, không một môn đệ thời danh nào còn được ghi lại để tiếp tục chủ trương của Thầy Héraclite, ngoại trừ tên của Cratyle lẻ loi nào đó!

Trái lại, Parménide không những được sử xanh coi là ông tổ sáng nghĩ ra một giải pháp táo bạo nhất chưa từng có từ xưa tới nay (Gilson), mà còn là thủ lĩnh cả một trường phái mang tên Elée, với những môn đệ thời danh như Zénon, Leucippe, Démocrite...

Chủ trương của mặt trận này đã được hoạch định rõ ràng là "trả thù lại ý tưởng biến dịch"<sup>1</sup>.

1. Une revanche contre l'idée du devenir. (J. Wahe. *Traité de Métaphysique*. Payot, tr.33)

Tuyên ngôn ấy đã được 25 thế kỷ tư tưởng tiếp tục trường phái Elée mãi cho tới Sartre<sup>1</sup>.

Do đó, hầu như tên Héraclite đã bị xóa bỏ và lý thuyết biến dịch của ông cũng hoàn toàn bị tiêu diệt. Phải đợi đến “tinh thần” (Geist) của Hegel mới dám khôi phục lại thế giá cho Héraclite và lý thuyết biến hành của ông, đến nỗi Hegel đã có lần thú nhận rằng tất cả những mệnh đề trong quyển *Luận lý học* của tôi đều là những mệnh đề của Héraclite (*Geschichte der Philosophie* I, 328).

Nhưng Hegel lại chỉ theo Héraclite được một nửa đường, rồi trở về với Parménide<sup>2</sup>, nên Heidegger mới có thể viết: “Héraclite là người trong số các triết gia đầu tiên của Hi Lạp, một mặt đã bị hiểu sai theo lối không tưởng Hi Lạp trong dòng lịch sử phương Tây, nhưng một mặt trong những thời cận và hiện đại, ông là người đã đẩy mạnh nhất

1. Giáo sư I.M. Bochenski đã nhận định một cách gián tiếp khi trình bày về tư nội thể (l'en soi) của Sartre như sau: “Sartre gọi (hữu thể) là tự nơi thể” nó không hoạt động cũng không thụ động, không công nhận cũng không phủ nhận. Nó chỉ là nó, lì lợm, bất động (...), những giải thích trên rõ rệt giống với hữu thể học của Parménide” (Sartre l'appelle l'en soi, il n'est ni actif ni passif, ni une affirmation, ni une négation, il se repose simplement sur soi, massif, immobile (...)) La ressemblance de ces développements avec l'ontologie parménidienne est frappante) (*La Philosophie contemporaine en Europe*, Ed, Pháp, tr 151).

2. Jean Wahl đã ghi nhận sự kiện ấy: “Với cả 2 ông (Platon và Descartes tức là cả truyền thống triết học Hi Lạp, Tây phương) triết lý là tìm kiếm những gì vững chắc và phổ biến.

Nhưng hình như có một lúc trong lịch sử của nó, triết học đã không tìm kiếm một trong những thành tố từ xưa đến nay đã là bản tính của nó. Lúc ấy là lúc của Hegel, ở đó ý tưởng vững chắc được thay thế bằng ý tưởng vận hành toán diện (...) (Nhưng) toàn bộ triết học của Hegel còn nhằm phối hợp kháng khối vận hành với lý tính”. (Chez l'un et l'autre (Platon et Descartes), la philosophie est la recherche de ce qui est stable et universel. Il semble qu'il y ait eu un moment dans l'histoire de la philosophie où la philosophie ait abandonné la recherche d'un des éléments qui faisaient jusqu'ici son essence, c'est le moment de Hegel, où à l'idée de stabilité est substituée l'idée de mouvement universel (...)) L'œuvre de Hegel fut d'unir encore plus étroitement mouvement et raison). (*Les philosophies de l'existence*, A Colin 1954, tr. 22 - 23).

phong trào tìm về những gì chính cống Hi Lạp, trong phong trào ấy Hegel và bạn ông là Holderlin, cả hai đã bị Héraclite chi phối một cách mạnh mẽ, nhưng mỗi người lại bị chi phối một cách khác nhau. Đó là vì một Hegel xây lưng lại quá khứ và bít luôn lối đi, còn Holderlin lại nhìn thẳng tới tương lai và mở toang đường đi”<sup>1</sup>.

Đó là lịch sử về sự đối lập giữa Héraclite và Parménide.

Như thế thì còn gì là Héraclite! Còn gì là biến dịch!

## Héraclite

(phỏng năm 544 - 484)

Ngoài những sử liệu về hoàn cảnh địa lý, lịch sử và chính trị nói trên, người ta còn ghi nhận Héraclite là một nhà tư tưởng tối tăm (Ô Sketeinòs: *l'obscur*), sống cô đơn, tách biệt với quần chúng. Những câu cách ngữ sau đây tìm được trong bản văn của ông đã chứng minh điều đó:

“Tư tưởng nào hay minh triết nào họ có thể có được? Họ là những người chạy theo các thi sĩ và lấy quần chúng làm thầy dạy mà không biết rằng trong đó rất nhiều người xấu mà rất hiếm người tốt. Vì những người tốt nhất trong bọn họ cũng chỉ lựa chọn duy nhất một điều thay vì tất cả,

1. Héraclite est celui des premiers penseurs grecs qui d'une part a été le plus mésinterprété, selon une pensée non grecque, au cours de l'histoire de l'Occident, et qui par ailleurs, dans les temps modernes et contemporains, a donné l'impulsion la plus vigoureuse pour redécouvrir ce qui est proprement grec. Ainsi Hegel et son ami Holderlin se trouvent tous deux, chacun à sa façon, sous le puissant et fécond empire d'Héraclite. Mais avec cette différence que Hegel regarde en arrière et ferme la route tandis que Holderlin regarde en avant et ouvre le chemin. (Introduction à la métaphysique Bd Pháp, 1958, P UF, tr. 139).

đó là vinh hạnh bất tử trong số loài người khả tử, còn phần đông họ chỉ ngốn đồ ăn như thú vật”<sup>1</sup>.

“Đối với tôi, chỉ cần duy nhất một người hơn là cả một nghìn người, nếu người ấy tốt nhất”<sup>2</sup>.

Do thái độ kiêu hãnh ấy, người ta còn ước đoán rằng Héraclite đã sinh trưởng từ một gia đình thượng lưu, quý phái rồi nhường quyền lợi tư tế (baisileus = prêtre) cho em ông.

Khi dân Ephèse xin ông sáng nghĩ cho một hiến pháp thì ông chỉ trả lời rằng đô thị ấy đã bị chi phối bởi một hiến pháp quá tồi tệ.

Ngoài ra, tục truyền rằng ông còn lưu lại một tác phẩm nhan đề là *Logos peri phuseos* và đã đem tác phẩm dâng cúng trong đền thờ Artémis ở Ephèse.

Trước tác gồm toàn những tản văn (fragments), khoảng 130 câu cách ngữ vắn tắt và sinh động. Jaspers nhận định rằng “Đây không phải những thành phần để cấu kết nên một tư tưởng có hệ thống, mà là biểu thị của một lối tư tưởng thống nhất, nhưng *thống nhất ấy lại xuất hiện ngay trong nội dung của một câu cách ngữ*”<sup>3</sup>.

Lối hành văn của ông vừa trào lộng vừa uy nghi như

1. Car quelle pensée ou quelle sagesse ont - ils? Ils suivent les poètes et prennent la foule pour maîtresse, ne sachant pas qu'il y a beaucoup de méchants et peu de bons. Car même les meilleurs, d'entre eux choisissent une seule chose de préférence à toutes les autres, une gloire immortelle parmi les mortels, tandis que la plupart se gavent de nourriture comme des bêtes.) (DV. 104. 29 Burnet.) (Sđ. tr. 157, câu 11)

2. Un seul est dix mille pour moi, s'il est le meilleur.) (DV 49. Burnet. Sđ. tr. 157, câu 113)

3. Ce n'étaient pas des parties d'une pensée systématique, mais l'expression d'un style de pensée dont l'unité se manifestait dans le contenu de ces sentences (Gr. Ph. 11. 617)

những lời tiên tri hay sám ngôn. Ông nói như một người ý thức được tính cách phi thường, vô tiền khoáng hậu của một thứ tư tưởng có khả năng làm sáng tỏ mọi sự, ví dụ những câu sau đây: “Đặc điểm của minh triết là đừng có nghe ta, mà hãy nghe *sám ngôn* (Logos) của ta và hãy chú trương vạn vật đồng nhất thể”<sup>1</sup>.

Hay “vị thiên sư có mang *sám ngôn của thần Delphes*, không diễn tả cũng không che giấu tư tưởng của ông, mà lại tiết lộ tư tưởng ấy bằng một biểu hiện”<sup>2</sup>.

Hay:

“Và vị tư tế Sibylle với cửa miệng phun châu nhả ngọc đã tiết lộ những chân lý, không hoan hỉ, không thêu thùa, không hương vị, nhưng bằng giọng nói của Ngài, Sibylle đã nói với muôn nghìn thế hệ, nhờ ở vị Thần minh ngự trị trong Ngài”<sup>3</sup>.

Từ bản văn gồm 130 câu cách ngữ<sup>4</sup> ấy, xưa nay người ta chỉ chú ý tới vấn đề biến dịch như một vấn đề duy nhất trong lý thuyết của Héraclite.

### a) “Tất cả đều lưu chảy”

Có lẽ Platon là người đã chú trọng đến ý niệm biến dịch của Héraclite trước hết và một cách đặc biệt nhất, vì Platon đã học bài học ấy với một môn đệ lẻ loi của Héraclite

1. Il est sage d'écouter non pas moi, mais, mon verbe, et de confesser que toutes choses sont Un (DV, 50) (Burnet, *Sđ*, tr. 149, câu 1)

2. Le maître à qui appartient l'oracle de Delphes, ni n'exprime ni ne cache sa pensée, mais il la fait voir par un signe (DV 93) (Burnet, *Sđ*, tr. 149, câu 11)

3. Et la Sibylle qui, de ses lèvres délirantes, dit des choses sans joie, sans ornements et sans parfum, atteint par sa voix au delà de mille années, grâce au Dieu qui est en elle. (DV 92) (Burnet, *Sđ*, câu 12)

4. Burnet, *Sđ*, tr. 148 - 158. (Xem bản văn ở cuối bài về Héraclite)

là Cratyle. Theo Aristotle, Cratyle là ông thầy đầu tiên đã lưu ý Platon về sự lưu chảy liên tục của tất cả những gì xuất hiện với ta trong thế giới cảm giác. Với Cratyle, sự lưu chảy ấy nhanh chóng đến nỗi thoát khi ông vừa nghĩ ra được ý tưởng để diễn tả nó thì ý tưởng ấy không còn đúng với thực tại nữa. Nên ông mới nghĩ rằng phải diễn tả bằng cử chỉ. Có thể may ra mới theo kịp đà tiến của sự vật!

Bài học *biến hành* ấy đã được Platon ghi lại như sau: "Tất cả mọi sự đều lưu ly, tất cả đều biến động như kiểu một dòng sông. Tất cả đều luôn luôn thay đổi, không có gì còn tồn tại cả". (Crat. 401d, 5, 402 a 8)

Điều đó rất đúng với những sự vật thuộc cảm giác và thuộc thời gian tồn tại, vì thế Platon mới nhận định thêm rằng "Héraclite trình bày một cách rất minh triết và sâu sắc về những ý tưởng có liên quan đến *thời gian tồn tại* (kronos và Rhéa). Thực ra những ý tưởng ấy đã có lâu đời với dân (Hi Lạp) chúng ta, chính Homère đã phát biểu những ý kiến đó rồi. Nhưng Héraclite đã có công phát biểu chúng trong một công thức mỗi khi nói rằng: Tất cả đều thay đổi và không có một cái gì tồn tại. Rồi so sánh vạn vật (lưu chảy) với diễn tiến của một dòng sông, ông còn thêm rằng không ai tắm hai lần trong cùng một dòng sông" (Sđ)

Từ đó, Platon đồng hóa biến dịch của Héraclite với "ảo ảnh" (apparence) và với "hư vô" (non - être) tức là những gì đối lập với "lý tưởng" (eidos) và với "hữu thể" (être).

Đó là điều không thỏa mãn Platon, nên ông mới đi tìm thế giới vững chắc, thực hữu.



Sự đối lập giữa biến dịch hay ảo ảnh và hư vô với hữu thể đã khai nguồn từ đó.

Lập trường này còn được Aristote giải thích tiếp theo và công nhận như một ý tưởng nền tảng trong triết học Héraclite câu nói rằng: "Panta rei" (tất cả đều biến dịch, không một sự vật gì đứng trong hữu thể vững chắc). Đó là ý nghĩa câu: "Không ai tắm hai lần trong cùng một dòng sông" (*De coelo* T. 1; 298b 30)

Hơn nữa, nếu theo Aristote, biến dịch của Héraclite còn phải hiểu là "cùng một sự vật vừa có vừa không"<sup>1</sup>.

Như thế biến dịch còn đối lập với những nguyên tắc căn bản của luận lý như nguyên tắc đồng nhất và nguyên tắc không mâu thuẫn<sup>2</sup>. Kostas Axelos cũng đã nhận định như thế: "Platon chỉ muốn giữ lại trong tất cả tư tưởng của Héraclite duy nhất có lý thuyết duy biến dịch của vạn vật lưu ly và bỏ quên *logos* là yếu tố dung hòa những đối lập và là dây liên hệ giữa vạn vật với nhau. Vì vậy, tất cả chủ trương phê bình của ông chỉ đập thẳng vào lý thuyết Héraclite giả của ngụy luận gia và văn chương của Cratyle, chứ không thể đụng vào tuyên ngôn của chính Héraclite được. Vì với Platon thế giới cảm giác luôn luôn biến dịch, nên không thể linh hội được bằng tri thức. Vậy, tuy rằng những lý tưởng cũng có tham dự (*methexis*) với biến dịch của cảm giác, nhưng *biến dịch* của cảm giác này phải căn cứ trên hữu thể của những lý tưởng là những gì đứng tách biệt (*chorismos*) (với sự vật khả giác). Như thế, trong khi Platon chiến đấu để đạt được tri thức thì Aristote lại muốn

1. La même chose est et n'est pas. (*Méla*, 8, 3, 1005b)

2. Jean Beaufret. *Le Poème de Parménide*. P.U.F. tr. 20 tiếp và Jacques Chevalier. *Pensée I*. Flammarion, tr. 86)

có được một khoa học về vũ trụ: nhà tư tưởng Stagirite đóng vai trò một Hegel trong triết học thượng cổ? Nghĩa là mọi tiến triển của triết học đều phải được kết thúc ở lý thuyết của ông và quan án tối cao trong tòa án của ông là nguyên tắc không mâu thuẫn. Với Aristote mới có sự phân phối thành hữu thể học và luận lý học, văn phạm và văn chương" (*Héraclite et la philosophie*, tr. 74).

Nói tóm lại, với Platon và Aristote, quan niệm Biến hành của Héraclite đã trở thành một đàng là những gì ảo ảnh, hư vô đối lập với những gì chân thực, hữu thể của lý giới, một đàng là những gì không đồng tính, đầy mâu thuẫn, nên hoàn toàn đối nghịch với những gì đồng tính và không mâu thuẫn trong luận lý.

Sự đối lập với quan niệm hữu thể của Parménide đã được thiết định một cách rõ ràng, do đó đã ảnh hưởng cho tất cả những giải thích lịch sử triết học Hi Lạp và phương Tây sau này.

Theo Heidegger, như thế Héraclite và Parménide đã được hiểu theo ngôn ngữ của Platon và Aristote <sup>1</sup>.

Do đó, Heidegger còn nhận định thêm rằng: "Về những điều nói trên, ta có thể kết luận như sau: trong lối nói ấy hữu thể (của Parménide) thể hiện như một sự vững chắc của cái gì bất dịch thu hẹp vào mình, không còn bị lay động, không còn chuyển dịch gì cả. Cho đến ngày nay cũng vậy, trong lối trình bày về những nguồn gốc của triết học phương Tây, người ta vẫn còn thói quen đặt đối lập lý thuyết này với lý thuyết của Héraclite, và tưởng rằng có thể gán cho ông câu nói thường được trích dẫn là *Panta*

1. L'étalon inavoué pour l'interprétation des premiers penseurs, c'est la philosophie de Platon et d'Aristote. (*Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. 263)

rei, tất cả đều lưu chảy. Do đó, không có hữu thể. Tất cả "là" biến dịch" <sup>1</sup>.

Nhưng câu "Người không thể xuống hai lần trong cùng những dòng sông; vì luôn luôn có những làn nước mới chảy trên mình người" <sup>2</sup> chỉ là một câu trong bản văn gồm 130 câu, với nhiều ý nghĩa bí ẩn khác nhau.

Nếu thực sự không thống nhất một cách hệ thống giữa câu này với câu khác, thì ít ra câu nói trên cũng phải được đặt vào khuôn khổ chung của bản văn căn cứ trên một số những chủ đề chính yếu.

### b) Vạn vật đồng nhất thể

John Burnet là người ý thức điều ấy hơn hết; vì thế ông nhắc lại điều ta đã nói ở đầu và thêm rằng:

"Héraclite nhìn một cách khinh bỉ không những quần chúng loài người mà tất cả những ai trước ông đã nghiên cứu về vũ trụ. Điều đó chỉ có thể có nghĩa là ông tin tưởng rằng chính ông đã hấp thụ được một chân lý nào đó mà chưa được (quần chúng) công nhận, tuy rằng: chân lý ấy đã lóe sáng rực rỡ trước mặt nhân loại" <sup>3</sup>.

Vậy muốn nắm được điểm chính yếu trong lý thuyết của Héraclite, hiển nhiên rằng ta phải cố gắng khám phá

1. Nous pouvons conclure de tout cela: dans ce dire l'être se montre comme la solidité propre du stable rassemblé sur soi, pur de toute agitation et de tout changement. Aujourd'hui encore, dans l'exposé des origines de la philosophie occidentale, on a coutume d'opposer cette doctrine à celle d'Héraclite en croyant pouvoir lui attribuer le mot souvent cité: *Panta rei*, tout est en écoulement. Par suite, il n'y a pas d'être. Tout "est" devenir. (*Introduction à la métaphysique*, tr. 180)

2. Tu ne peux pas descendre deux fois dans les mêmes fleuves; car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi. (DV. 12) (Burnet: câu 41 - 42)

3. Burnet. *Sci.* tr. 160.

xem khi lên án sự điên rồ và ngu ngốc của thiên hạ. Héraclite đã nghĩ đến chân lý nào?

Theo Burnet, hình như qua câu 18 và 45 ta sẽ có câu trả lời xác đáng cho thắc mắc trên đây.

Hai câu đó nói rằng:

– Câu 18: “Trong tất cả những người mà tôi được nghe lý thuyết không một ai đã có thể hiểu được rằng mình triết là cái gì tách biệt với tất cả” (DV 108)

– Câu 45: “Người ta không biết rằng cái gì *biến thiên* lại *hòa hợp* với chính mình. Giữa những giằng co đối lập phải có một hòa âm cũng như giữa cây cung và cây đàn”<sup>1</sup>.

Từ 2 câu ấy, Burnet rút ra chân lý sau đây:

Thoạt nhìn vạn vật như *tách biệt* với nhau và còn *đối nghịch nhau*, nhưng kỳ thực, chúng lại là một, tức là *nhất trí với nhau*. Hơn nữa nhất trí lại đồng thời đa tạp. Sự “tranh chấp giữa những đối nghịch” kỳ thực lại là một sự “hòa âm”<sup>2</sup>.

Đó là chân lý mà quần chúng điên rồ và ngu ngốc đã quên mất. Chân lý này đã được Patin khám phá ra trước hết trong quyển *Heraklits Einheitslehre* (1886) (*Lý thuyết về sự thống nhất của Héraclite*) (Burnet)

1. 18. De tous ceux dont j'ai entendu les discours, il n'en est pas un seul qui soit arrivé à comprendre que la sagesse est séparée de tous. (D. 108) (Burnet *Sđ. tr.* 150) 45: Les hommes ne savent pas comment ce qui varie est d'accord avec soi. Il y a une harmonie de choses, tensions opposées, comme celle de l'arc et de la lyre (D. 51) (Burnet. *Sđ. tr.* 152)

2. C'est que les nombreuses choses apparemment indépendantes les unes des autres, et en conflit les unes avec les autres dont nous avons connaissance, sont en réalité unes, et d'autre part, cette unité est aussi multiple. La "lutte des contraires" est en réalité une "harmonie" (armonia) (*Sđ. tr.* 160 - 161)

Câu đầu tiên trong bản văn đã tiết lộ chân lý ấy một cách huy hoàng như sau:

“Đặc điểm của minh triết là đừng có nghe ta, mà hãy nghe *Sấm ngôn* (*Logos*) (hay *Thiên ngôn*) của ta và hãy chú trương rằng *vạn vật đồng nhất thể*”.

Đó là chân lý cao siêu của minh triết, không phải của triết học hay của luận lý.

Vậy minh triết không phải là gom góp cho thật nhiều kiến thức, trái lại minh triết là “thấu thị” được thống nhất tiềm ẩn đằng sau những đối nghịch tranh chấp nhau <sup>1</sup>.

Có thể nói tất cả triết lý của Héraclite đều kết tinh ở câu đầu tiên, vì trong đó gồm hai ý tưởng quan trọng: một là “*Logos*”, hai là “*vạn vật đồng nhất thể*”. Tuy gọi là hai, nhưng chỉ có một.

Nhưng lỗi giải thích xưa ít chú ý danh từ *Logos*, do đó cũng không nhận thấy sự quan trọng của danh từ và giá trị quyết định của nó đối với ý tưởng “vạn vật đồng nhất thể” và toàn thể bản văn.

Trái lại với một số triết gia và học giả ngày nay, hình như danh từ “*Logos*” lại có một sức mạnh quyết định chi phối tất cả những chi tiết lý thuyết của bản văn.

Một cách vắn tắt có thể trình bày hai lỗi giải thích lý thuyết “vạn vật đồng nhất thể” của Héraclite như sau:

\* Một mặt, lỗi giải thích theo *vũ trụ luận vật lý*, căn cứ trên ý niệm về lửa như “Nguyên chất sơ bản”.

Đó là lập trường của Burnet và Werner: tiếp tục nhận

1. La sagesse n'est pas la connaissance de nombreuses choses, mais la perception de l'unité qui se cache sous les contraires en lutte. (Burnet. *Sđ tr.* 161).

xét trên, Burnet giải thích rằng chính Philon (một triết gia Do Thái sau này) cũng công nhận ý niệm nền tảng của Héraclite là vạn vật đồng nhất thể, khi ông ấy viết:

“Vì cái gì được cấu thành từ hai đối nghịch thì cái đó là *một*; và nếu cái *một* (nhất thể) được chia ra thì những đối nghịch được thể hiện ra. Đó không phải chính là điều người Hi Lạp gán cho Héraclite đại danh của họ sao? Điều mà Héraclite đã ghi ngay ở khởi điểm triết học của ông, như thể kết tinh được tất cả và do đó ông mới hành diện như một khám phá mới<sup>1</sup>.

\* Qua nhận xét trên của Philon, Burnet cho rằng lý thuyết vạn vật đồng nhất thể được giải thích trước hết bằng vấn đề *nhất thể* và *đa thể* (l'un et le multiple). Điều ấy lại phải được hiểu trong viễn tượng của vũ trụ luận Milet, vì cả ba triết gia thuộc trường phái Milet cũng đã nhìn thấy những thế giới nghịch nhau giữa lòng vạn vật, ví dụ nóng và lạnh của Anaximandre đã được quan niệm như xuất phát từ *bất định*; xuất phát ra thành khác biệt và đối nghịch rồi lại hòa lẫn. Chính sự hòa lẫn ấy là hình phạt mà vạn vật phải chịu đựng vì đã *bất công* với nhau. Theo Burnet, “Quan niệm ấy còn ngầm chấp nhận một *sự ác nào đó* trong sự giao tranh giữa những đối nghịch, và sự hiện hữu của *đa thể* là một lỗ hổng làm lung lay sự thống nhất của *nhất thể*”<sup>2</sup>.

1. Car [dit-il] ce qui est fait de deux contraires est un; et si l'Un est divisé, les contraires sont mis au jour. N'est pas justement ce que les Grecs disent que leur grand et très célèbre Héraclite mettait en tête de sa philosophie, comme la résumant toute, et de quoi il se vantait comme d'une découverte nouvelle? (Burnet. *Sđ. tr.* 161).

2. Cette conception implique qu'il y a quelque mal dans la guerre que se font les contraires, et que l'existence du multiple est une brèche dans l'unité de l'Un. (*Sđ. tr.* 161).

Trái lại, “chân lý đó Héraclite tuyên ngôn là không thể có *nhất thể* mà không có *đa thể* và không có *đa thể* nào lại không có *nhất thể*. Vũ trụ vừa là *nhất* vừa là *yếu tố cấu tạo sự thống nhất* cho *nhất thể*”<sup>1</sup>.

Platon là người thứ nhất đã nhận ra chân lý ấy là thực sự của Héraclite (Sophiste 24).

Theo đó phải công nhận rằng bài học của Héraclite đã dạy về *thực tại vừa là đa thể vừa là nhất thể*. Nhưng không nên coi đây là một nguyên tắc đồng nhất như của luận lý sau này (Burnet phê bình Lassalle). Trái lại đây chỉ là *sự đồng tính trong* và *đo cái đa tính* theo quan điểm thuần túy vật lý<sup>2</sup>.

Nghĩa là theo Héraclite tuy vạn vật trong vũ trụ có thể hiện thành vô số sự vật khác nhau và đối nghịch nhau, nhưng tựu trung, chúng chỉ là những biến thái khác nhau (*đa thể*) của cùng một (*nhất thể*) nguyên chất sơ bản.

Đó là một *định luật* (Nomos) *công chính lý tưởng*, chứ không phải “bất công” như Anaximandre nghĩ (DV 80).

\* Vậy chỉ có *lửa* mới là nguyên chất sơ bản, mới thay cho nguyên chất sơ bản của cả trường phái Milet.

Có lẽ cùng đồng quan điểm như thế, Werner mới công nhận Héraclite vào trường phái Milet, nhưng là đỉnh cao nhất trong triết học Ionie đầu tiên đã được đánh dấu bằng tác phẩm của Héraclite (...) Theo ông, nguyên chất (sơ

1. La vérité que proclamait Héraclite, c'est qu'il n'y a pas d'Un sans le Multiple et pas le Multiple sans l'Un. Le monde est à la fois un et multiple, et c'est justement la "tension contraire" du Multiple qui constitue l'unité de l'Un. (Sđ. tr. 161).

2. L'identité dans et par la diversité qu'il (Héraclite) proclamait était purement physique. (Burnet. Sđ. 162 - 163).

bản) gặp đồng tính ở căn bản của mọi đối nghịch và mọi thay đổi chính là lửa”<sup>1</sup>.

Đó là một nguyên chất sơ bản mới mẻ. Tính chất mới mẻ ấy đòi hỏi rằng: Lửa không thể còn là một sự vật có thể tương tượng như thế vạn vật khác biệt nhau, nhưng đã được từ nó mà kiến tạo ra, hay như một sự vật từ đó những đối nghịch có thể xuất phát bằng “cách lia khỏi” đó.

Trái lại, *lửa* phải là một sự vật mà từ chính bản chất của nó có thể biến đổi thành bất cứ cái gì mà bất cứ cái gì cũng có thể biến đổi thành nó. Quá như Héraclite nói: “Bất cứ sự vật gì cũng có thể biến đổi thành *lửa* và *lửa* cũng có thể biến đổi thành bất cứ sự vật gì; cũng như hàng hóa đổi lấy vàng và vàng đổi lấy hàng hóa vậy”<sup>2</sup>.

Vì vũ trụ này chỉ là “một khối lửa luôn luôn linh động”<sup>3</sup>.

Như thế, *lửa* thiêu đốt vạn vật không bao giờ ngừng nghỉ. Sự thiêu đốt ấy gây ra một sự biến đổi liên tục, như một triều lưu chảy xiết. Vạn vật thể hiện như một cuộc biến hành vĩ đại, trong đó “mọi sự đều lưu chảy” (*panta rei*).

Hình ảnh dòng sông diễn tả hùng hồn nhất sự lưu chảy ấy! Đó là tóm tắt lối giải thích trực giác vạn vật đồng nhất thể của Héraclite theo quan điểm vật lý.

<sup>1</sup> Trái lại, một đàn ông nhiều triết gia và học giả ngày

1. Le point culminant de la première philosophie ionienne est marqué par l'œuvre d'Héraclite (...) D'après lui, la substance qui se retrouve la même au fond de toutes les oppositions et de tous les changements, c'est le feu. (Ph. Gr. II, 18).

2. Toutes choses sont un échange pour du feu et le feu pour toutes choses, de même que les marchandises pour l'or et l'or pour les marchandises. (DV 90) (Burnet, câu 22)

3. Un feu éternellement vivant. (DV. 30) (Burnet câu 20).



nay lại gắn liền lý thuyết vạn vật nhất thể với ý niệm "logos". Đó là Eugen Fink, Kostas Axelos dưới ảnh hưởng của Heidegger và Jaspers.

Vật "logos" là gì?

Jaspers trả lời: "Logos" là điều không thể dịch ra bằng một danh từ khác hay định nghĩa nó bằng một khái niệm được. Logos có thể có nghĩa là lời nói, diễn thuyết, nội dung của diễn thuyết, ý nghĩa hay lý tính, chân lý, hay định luật, hay hữu thể.

Không phải bằng định nghĩa, theo Héraclite, *logos* có nghĩa là tất cả những nghĩa trên đồng thời, chứ không riêng một nghĩa nào cả. Là bao dung thế, *logos* vừa có tính cách bất định và vô cùng khả định (cũng như tất cả những ý niệm lớn căn bản của triết học vậy).

Bản chất của *logos* là hiện diện khắp nơi, mà bản chất hiện diện khắp nơi ấy lại chính là sự dung hòa được mọi đối nghịch (...)

Sự đối nghịch là nguồn suối phát sinh ra sự sống, sự thay đổi là điều kiện cần thiết cho sự sống (...).

Trong căn bản của vạn vật, tất cả đều là một, "những kẻ bất khả tử cứng là những kẻ khả tử; vì sự sống của những người này là sự chết của những người kia và sự sống của những người kia là sự chết của những người này. "Hadès và Dionysios"<sup>1</sup> đều như nhau. "Sự chết và sự chiến thắng của sự sống, cả hai đều được hoán hoè đồng đều trong một cuộc lễ cuồng say". "Ta có và không có".

*Logos* là sự sống chung giữa những đối nghịch trong sự giao tranh. Nhưng ai đã nghe được tiếng nói của *logos*

1. Hadès: thần địa ngục; Dionysios: thần thần đang

thì tất nhiên đã biết rằng “vạn vật đồng nhất thể”<sup>1</sup>.

Theo giải thích của Jaspers, lửa chỉ được coi là phụ thuộc của Logos:

“Những hình ảnh vũ trụ luận do người thuộc trường phái Milet khai triển chỉ được Héraclite coi là chất liệu để chiêm ngưỡng logos trong vũ trụ, vì không phải Héraclite chú ý tới lối nghiên cứu theo khoa học (vật lý), trái lại ông chỉ muốn tìm lại trong vũ trụ sự thống trị của logos và nomos. Do đó, với ông, không những lửa là một trong những trạng thái vật chất cũng như nước và khí (những người thuộc trường phái Milet đã hiểu nguyên chất sơ bản của vạn vật theo những trạng thái đó), mà còn vừa là tượng trưng vừa là thực tại của vũ trụ, của sự sống và của tâm hồn<sup>2</sup>.”

---

1. Ce qu'est le logos, il est impossible de le traduire par un autre mot ou de le définir en tant que concept. Logos peut signifier: parole, discours, contenu du discours, sens, - raison, vérité, - loi - l'être-même. Sans définition, il signifie chez Héraclite tout cela ensemble, il n'a pas une signification exclusive. Etant l'Englobant, le logos est à la fois indéterminé et indéfiniment déterminable (comme toutes les grandes notions fondamentales de la philosophie). L'essence omniprésente du logos c'est l'union des contraires (...)

L'opposition est la source de vie, le changement est nécessaire à la vie. Au fond des choses tout est un: “Les immortels: des mortels; les mortels: des immortels: car la vie de ceux-ci est la mort de ceux-là et la vie de ceux-là est la mort de ceux-ci”. *Hadès et Dionysos sont le même*, la mort et le triomphe de vivre, fêtés tous deux ensemble dans un fête délirante: “Nous sommes et nous ne sommes pas”

Le Logos, c'est la coexistence des contraires dans la lutte. Mais celui qui a entendu la voix logos n'en sent pas moins que “tout est un” (Gr. Ph. I, tr. 617 - 618 và 619).

2. Les représentations cosmologiques développées par les Milésiens deviennent pour Héraclite le matériel qui permet de contempler le logos dans le monde. Ce n'est pas la recherche scientifique qui l'intéresse, il veut retrouver dans le monde le règne de logos et de nomos. Ainsi le feu est pour lui non seulement un des états de la matière à côté de l'eau et de l'air (les Milésiens comprenaient la substance des choses dans ces états), mais encore symbole à la fois et réalité du monde, de la vie, de l'âme). (Gr. Ph. I, tr. 619).

Trích dẫn lại câu đầu của bản văn bằng nguyên văn Hi Lạp, Heidegger lại nhấn mạnh trên một ý nghĩa khác của danh từ "logos" như sau:

Trước hết, nguyên văn câu ấy là:

oúk émou toú Lógon ókousantas ómologeín sophon estin Panta" (fragment 50).

Và sau đây là một trong những lối dịch được Heidegger trích dẫn:

"Si ce n'est pas moi, mais le *Sens*, que vous avez entendu, il est sage alors de dire dans le même sens: Tout est Un" (Snell).

Thế rồi Heidegger giải thích: "Từ thượng cổ, logos của Héraclite đã được giải thích theo nhiều nghĩa khác nhau: như *lý tính*, như *ngôn từ*, như định luật của vũ, như cái gì "hợp lý" và như sự tất yếu của tư tưởng, như ý nghĩa, như trí năng. (Trong tất cả những nghĩa ấy) Luôn luôn vang lên tiếng gọi trí năng như là tiêu biểu và quy luật cho hành động và không hành động"<sup>1</sup>.

Theo Heidegger từ xưa đến nay, triết học phương Tây thường chỉ chú trọng đến khía cạnh "hợp lý" của lối phát biểu bằng "luận lý", nghĩa là khi Logos (nguyên ngôn) đã bị dịch sai thành "Logique scientia argumentativa hay science qui apprend à discourir" theo định nghĩa của Aristote trong *Éthique à Nicomaque*.

Chính vì vậy mà nguyên nghĩa Hi Lạp logos đã bị che

1. Depuis l'antiquité le Logos d'Héraclite a été interprété de façons différentes: comme ratio, comme verbum, comme loi du monde, comme ce qui est "logique" et comme la nécessité de la pensée, comme le sens, comme la raison. Sans cesse retentit un appel à la raison comme à la mesure et à la règle du faire et du non-faire. (Essais et Conférences, tr. 250).

đây và cũng vì vậy mà mọi nhận định về những gì “hợp lý” (rationnel ou logique) và những gì đối nghịch có như “ngoại lý” (irrationnel) và “phi lý” (dérationalnel) đều bị liệt ngang hàng nhau, tức là khởi đầu cùng một sự quên lãng *tinh thể*.

Vì vậy ta không thể hi vọng gì ở *luận lý học* nữa.

Ông viết: “Nhưng trí năng có thể làm gì khi nó bất gặp với ngoại lý và phi lý, khi cả ba đều bị cột chặt trên bình diện của cùng một sự lơ là làm quên mất suy nghĩ về căn nguyên tinh thể của trí năng và còn làm quên việc đi vào con đường của căn nguyên tinh thể của trí năng khi nó đến với ta”<sup>1</sup>.

Vì vậy, “Chúng ta còn hi vọng gì ở *luận lý học*, ở *logiké* (épistémé), thuộc bất cứ loại nào nữa, nếu ta luôn luôn bỏ quên không chú ý tới logos và không theo *tinh thể* căn nguyên của nó?”<sup>2</sup>

Ngoài những nghĩa nói trên, Heidegger còn khám phá thấy một nghĩa khác nữa,

Đó là “legein”<sup>3</sup> Nhưng “*Legien*” là gì?

\* Một cách thông thường, *legein* hình như chỉ có nghĩa là *nói* (dire), *đọc* (lire), *phát biểu* (raconter).

\* Nhưng theo nguyên nghĩa Hi Lạp, *legein* còn được

1. Mais que peut la raison lorsqu'elle se rencontre avec l'irraison et la déraison toutes trois installées à demeure sur le plan de celle même négligence qui oublie de réfléchir à la provenance de l'être de la raison et de s'engager dans le chemin de sa venue vers nous? (Sd. tr. 250).

2. Qu'attendre de la logique, de la *logiké* (épistémé) de toute espèce, si sous-omettons toujours de faire attention au logos et de suivre son être initial? (Sd.)

3. Ce qui est logos, nous le trouvons dans le legein. (Sd. tr. 250 - 251).

hiểu là *gặt hái* (cueillir) rồi *thu nhập* (tập trung lại một chỗ - recueillir), nằm ngay trước mặt (coucher) <sup>1</sup>.

Như thế, trong hai nghĩa *nói* và *nằm* thì “*nằm*” có nghĩa nguyên thủy hơn, vì “*một cách đích thực, legein có nghĩa là: sau khi đã tự tập trung và tập trung mọi cái khác rồi thì xuất hiện và trình diện ra*” <sup>2</sup>.

Hay đúng hơn, *legein* có nghĩa là “*nằm trải mình ra đó*” (étendre)

Vì *legein* theo nghĩa trải mình ra đó chính là “*tác động khi đã tự tập trung trong chính mình thì lại để cho cái gì hiện diện toàn bộ được trải ra trước mặt*” <sup>3</sup>.

Nhưng làm thế nào *legein* theo nghĩa trải mình ra lại có thể có nghĩa là *nói*, là *phát biểu*?

Theo Heidegger, nếu việc *nói* hay *phát biểu* chỉ được hiểu là “*phát ra âm thanh*” (phonè = son émis) hay “*ý nghĩa từ âm thanh*” (semainein = signification) thì *nói* hay *phát biểu* có thể không có nghĩa và không thể phát khởi từ *legein* theo nghĩa trải mình ra được. Nhưng “*ngay từ khởi thủy, nói và phát biểu của người trần đã bao hàm nghĩa legein hiểu như “trải mình ra”. Nói và phát biểu, nếu được nhìn theo tính thể của chúng thì có nghĩa là để cho tất cả những gì hiện diện một khi đã được đặt trong tình trạng không bị che giấu nữa, được trải ra đồng đều trước mặt*” <sup>4</sup>.

1. Đây là một trong những trường hợp đùa chữ của Heidegger.

2. *Legein veut dire proprement: poser et présenter après s'être recueilli et avoir recueilli d'autres choses.* (Sđ. tr. 251).

3. *Legein, c'est étendre. Étendre est l'acte, recueilli en lui-même, qui laisse étendu - devant ce qui est ensemble présent.* (tr. 255).

4. *Le dire et le discours des mortels ont lieu dès leurs débuts comme legein, comme “étendre”. Dire et discourir, si on les prend dans leur être, reviennent à laisser être-étendu - ensemble - devant tout ce qui, étant situé dans la non-occultation, est présent.* (Sđ. tr. 255 - 256).

Vì vậy “nói mới có được cách thái tinh thể của nó từ sự không bị che giấu của cái gì đồng hiện hữu trải ra trước mặt”<sup>1</sup>

Nói tóm lại, *legein* vừa có nghĩa là “nói ra”, “phát biểu” vừa có nghĩa là “tập trung, trải cái phát biểu ra trước mặt”, tương tự *legein* là *phainesthai* của Aristote. Nói cách khác: *Logos* đẩy cái gì xuất hiện, cái gì triển nở, và tự trải mình ra trước mặt ta, phải tự trình diện chính mình, phải thể hiện ra trong ánh sáng”<sup>2</sup>.

Nhưng nếu “nói” không còn được hiểu là phát âm và ý nghĩa qua những phát âm, mà phải là để cho tất cả những gì hiện diện được trải ra đồng đều trước mặt, thì “nghe” điều được nói ra cũng phải theo một biện chứng pháp tương tự, nghĩa là nghe cũng phải ghi nhận, tiếp thu ý nghĩa từ những âm thanh phát ra là phải biết tập trung, tập trung mọi sự và tập trung chính mình.

Vì nếu không biết *tập trung* (*legein* = *cueillir*, *recueillir*) là không biết nghe.

“Nghe chính là tập trung, chú ý vào lời nói được phát biểu ra với ta, được nói ra với ta. Nghe trước hết là tự tập trung và chú ý. Chỉ biết nghe kẻ nào biết trở thành tính thể kẻ nghe”<sup>3</sup>.

1. Le dire reçoit son mode d'être de la non-occultation de ce qui est ensemble étendu devant lui. (Sđ tr. 256)

2. Le logos amène ce qui apparaît, ce qui se produit et s'étend devant nous, à se montrer de lui-même, à se faire voir en lumière. (Cf *Sein und Zeit*, mục 7B) (Sđ tr. 257)

3. Entendre est proprement recueillement, concentré sur la parole qui nous est adressée, qui nous est dite. Entendre est avant tout se recueillir et écouter. Peut entendre celui qui peut écouter (Im Horschamen west das Gehor) ("L'ouïe a son être dans l'écouteur" (Sđ tr. 258, ch th. 1)

Thể hiện đúng tính thể kẻ nghe chính là sự đồng hóa mình với điều được nói ra với mình hay mình nghe được. *Legein* đồng nghĩa với *omologeîn* hay "hören" (entendre) đồng nghĩa với "zugehören" (s'entendre avec ou appartenir à) là như vậy; đúng như câu đầu tiên trong bản văn của Héraclite: *οὐκ ἐμοὶ ἀλλὰ τοῖς Λογοῦ ἀκούσας*: "Nếu người không lắng tai nghe ta (người nói với người), mà lại tự đồng hóa với *Logos*. Đó mới là nghe thực sự"<sup>1</sup>.

Nói tóm lại, nghe và nói chính là tự đồng hóa với *Logos*. "Nhưng nếu nghe đích thực là tự đồng hóa (*omologeîn*) thì có một cái gì rất thích hợp (với số mệnh) xuất hiện lên, tức là sự trái ra của người phạm trần phục tùng *Logos*"<sup>2</sup>.

"Cái gì rất thích hợp xuất hiện lên ấy, một khi; và n vật đồng nhất thể"<sup>3</sup>.

Nên chú ý ngôn ngữ Hi Lạp của Héraclite: *omologeîn sophôn estin* "En Panta". Axelos giải thích và dịch là: "La sagesse est une: connaître la pensée qui dirige tout à travers tout... Il est sage de dire en accord avec le logos que tout est Un..." (*Héraclite et la philosophie*, tr. 82).

Nhưng "vạn vật đồng nhất thể" không phải là điều *Logos* phát biểu ra như một lời nói và đòi hỏi phải hiểu như một ý nghĩa. "Vạn vật đồng nhất thể" cũng không

1. Si vous ne m'avez pas seulement prêté l'oreille (à moi qui vous parle), mais si vous tenez dans une appartenance capable d'écouter, alors le véritable entendre est). (Sd. tr. 262) Chú ý lối dịch khác.

2. Si le véritable entendre est comme *omologeîn*, alors se produit quelque chose de bien disposé, alors le *legein* mortal se pie au logos (Sd. tr. 263).

3. Héraclite dit: *omologeîn sophôn estin* "En Panta" (quelque chose de bien disposé se produit, pour autant que: Un Tout) (Sd tr. 264).

phải là điều Logos tuyên bố, mà chỉ muốn nói lên rằng: Logos thể hiện tính thể của nó ra như thế nào?"<sup>1</sup>

Vậy Logos sẽ thể hiện tính thể như thế nào?

Thưa, sẽ thể hiện như là *Aletheia*, nghĩa là "từ trong chính nó, Logos vừa là tiết lộ vừa là ẩn giấu. Nên nó là *Aletheia*"<sup>2</sup>.

Đó là tóm tắt lối giải thích của Heidegger về Logos là *En Panta* hay "Sấm ngôn" là "vạn vật đồng nhất thể".

Từ đó, Kostas Axelos đã khai triển thêm về quan niệm Logos của Héraclite và những chủ đề chính yếu liên quan với Logos như sau:

"Logos chính là yếu tố liên kết những hiện tượng lại với nhau, đó là những hiện tượng của cùng một vũ trụ đồng nhất thể. Và Logos cũng là yếu tố liên kết ngôn từ phát biểu ra với những hiện tượng.

Do đó Logos là một sợi dây liên kết. Những gì thể hiện thành hiện tượng đã được Logos đi xuyên qua. Chính vì vậy chúng ta mới nhận mặt được Logos.

Như thế, Logos chính là linh hồn và tinh thần của biện chứng pháp của Héraclite và biện chứng pháp này lại dính liền với vũ trụ"<sup>3</sup>.

Vì theo Axelos, trong lịch sử triết học Hi Lạp, tư tưởng Héraclite là "trực giác đầu tiên về tính thể biến dịch của toàn thể vạn vật" (*la première saisie de l'être en devenir*

1. Seulement "En Panta" n'est pas ce que le Logos énonce comme parole et qu'il donne à entendre comme sens. "En Panta" n'est pas ce que le Logos déclare, il dit de quelle façon, le Logos déploie son être (Sđ. tr. 266).

2. Le Logos est en lui-même à la fois dévoilement et voilement. Il est (*Aletheia*) (Sđ. tr. 267).

3. *Héraclite et la philosophie*, edit. de Minuit, Paris, 1962, tr. 57.



de la totalité). Và trực giác trên đây được Axelos ghi nhận thành tiêu đề cho luận án tiến sĩ phụ của ông nhan đề là "Héraclite et la philosophie"<sup>1</sup>.

Tuy là tiêu đề, nhưng nó lại rất quan trọng vì hơn cả chính đề và còn là "nền tảng" cho cả luận án tiến sĩ chính, tiêu đề này muốn khai triển ra một chân lý nền tảng của tư tưởng căn nguyên khai nguồn từ Héraclite trở đi. "Héraclite là một nhà tư tưởng; người đầu tiên, suy tư về Logos của tính thể biến dịch của vạn vật. Lần đầu tiên chính ông suy tư và phát ngôn về tính thể của vũ trụ trong chân trời của Logos ấy. (...) (vì) tư tưởng ông chưa hạn định tính thể, nó chưa phân biệt hữu thể với biến dịch, trái lại ở đây *hữu thể là biến dịch và biến dịch là hữu thể*, nó cũng chưa đóng cửa giam hãm toàn thể, nghĩa là nó chưa xây dựng hệ thống (hữu thể)"<sup>2</sup>.

Nhưng "các nhà tư tưởng tiếp sau Héraclite, bắt đầu từ Parménide sẽ đào hố phân chia một bên là (hữu thể) vật lý, một bên là (hữu thể) siêu vật lý (tức siêu hình) (là cái gì sẽ được coi như căn bản và ánh sáng của vật lý), rồi một bên là chân lý, một bên là sai lầm. Do đó họ được coi là những triết gia siêu hình thực sự. (...) Rồi từ khi thiết lập triết học (tức siêu hình học), cuộc mạo hiểm lịch sử ấy đã có được một sự chuẩn bị và luôn luôn bị chi phối bởi

1. K. Axelos còn trình luận án tiến sĩ chính là "Marx penseur de la technique". Nhưng nhà xuất bản đã gọi luận án tiến sĩ phụ là "Fondement de sa thèse principale".

2. Héraclite est un penseur. Héraclite pense le premier, le logos de l'être du devenir total. Lui, pour la première fois, pense et dit, dans l'horizon du logos ainsi nommé, ce qu'est le Monde, (...) elle (sa pensée) ne fixe pas l'Être, elle ne sépare pas l'être du devenir - l'être est devenir - et devenir est être - elle ne ferme pas la Totalité, elle ne construit pas de systématique. (Sc. tr. 9. Prologue).

một căn bản tôn giáo, nhờ đó cuộc mạo hiểm lịch sử ấy mới có được một đường hướng. Từ đó trở đi *toàn diện mở toang gồm tinh thể biến dịch* đã bị phân sập và xé rách do những đối nghịch như:

*Hữu thể và hư vô, hữu thể và biến dịch, hữu thể và do ảnh, hữu thể chân thực có yếu tính và hữu thể hư ảo, bất thực, vô yếu tính, rồi hữu thể và tri thức.*

Do đó mà hữu thể bị cứng đọng và cố định, nó thống trị vũ trụ, tức là soi sáng, nhưng rồi hạn hẹp chân trời lại. Như thế siêu hình học không nhìn thấu được vũ trụ mà chỉ luôn luôn ưu đãi duy nhất có một trong những khía cạnh của vũ trụ mà thôi, còn làm tối tăm tất cả những gì hiện hữu trong vũ trụ trong một thực tại hạ đẳng, lệ thuộc vào (một) *hữu thể* (tối cao) chỉ phối vũ trụ. Song song với sự phân đôi ấy còn kèm theo một sự phân hóa - nhị nguyên - khác nữa thành một bên là sự sống thương nghiệm và thực tiễn, một bên là lý thuyết tiên nghiệm và trừu tượng. Thế rồi được phân chia thành luận lý học, đạo đức học và thẩm mỹ học, siêu hình học vẫn còn bị dè bẹp dưới ách thống trị của *cái chân* tuyệt đối, *cái thiện* tuyệt đối và *cái mỹ* tuyệt đối. Học thuyết Platon, Ky tô giáo, tất cả nền siêu hình học cận đại và tất cả những phong trào chống đối siêu hình học ấy khi chúng muốn lật ngược trật tự của hai nền siêu hình học ấy lại cũng chỉ là những chòm sao làm nổi bật thêm lịch sử siêu hình học của thế giới mà thôi. Với mỗi thời đại có kịch lệ siêu hình học thì lại có phong trào chống đối siêu hình học (một cách siêu hình học) và ngược lại (Sđ, tr. 118)

Trong nhận xét trên đây của Axelos về siêu hình học biểu tượng của phương Tây, chúng ta luôn luôn như nghe phăng phất những âm vọng của Heidegger.

Vậy theo cả hai ông, hữu thể theo biến dịch toàn diện của Héraclite tức vạn vật đồng nhất thể không còn phải hữu thể bản thể mà là *tinh thể*. Siêu hình học không còn phải tìm một hữu thể tối cao là đệ nhất nguyên nhân cho các hữu thể hậu quả và ngẫu nhiên nữa, mà siêu hình học tức tư tưởng căn nguyên là phải "vượt mọi cách thái quan niệm hữu thể, nhưng vượt mà vẫn phải bị bao hàm trong toàn diện tinh thể biến dịch"<sup>1</sup>.

E. Fink cũng giải thích trong ý tưởng ấy như sau:

Hầu như ta không thể hiểu được tất cả chủ đề đó, vì hai lý do chính yếu, một là vì "sự tối tăm" của Héraclite, hai là và nhất là vì tập quán tư tưởng luận lý của ta về *hữu thể luận* đối với vạn vật.

Nghĩa là mỗi khi giao dịch với vạn vật nhà siêu hình học phương Tây thường có khuynh hướng muốn  *nêu ra những phát biểu luận lý về sự vật*. Theo đó, mỗi sự vật như đứng trước mặt ta. Nó như được cống hiến cho kinh nghiệm thực nghiệm của ta. Ta quan sát nó như đối tượng nghiên cứu cho ta. Từ nội dung được coi như tích cực của nó, ta mới kết luận rằng mỗi sự vật đều có những trạng thái tích cực như thế này, hay thế kia. Nhưng kỳ thực những trạng thái ấy chính là do ta gán cho chúng và đặt tên cho chúng. Vì vậy, sự vật trở thành "cái gì được nhắm tới" do những phát biểu của ta. Nói cách khác, sự vật được coi là "nền tảng" (bản thể) (Grund = Satz) của những phát biểu luận lý của ta.

Tóm lại, làm như thế ta đã tự phụ nắm được những dữ kiện của thực nghiệm liên quan đến mỗi sự vật hay những nội dung *thực nghiệm* (hậu nghiệm).

1. Chez Héraclite le dépassement de tout mode d'être est inclus dans la totalité de l'être en devenant. (Azélos. *Sđ* tr. 118)

Nhưng trên một bình diện khác, ta còn tự phụ có được một tri thức *tiên nghiệm* về sự vật. Theo tri thức ấy ta nghĩ rằng ta biết được cơ cấu tổng-quát, sự cấu tạo của chúng và cả những lĩnh vực khác nhau của chúng mà không cần đến kinh nghiệm thực nghiệm về chúng.

Nói tóm lại, ta có thể cố gắng khái niệm hóa tri thức của ta một cách *tiên thiên*.

Nhưng trong cả lối tri thức thực nghiệm, cả lối tri thức tiên nghiệm ấy, mỗi chủ tri đều cố ảo tưởng rằng tất cả mọi thiết định mà ta có được, và công nhận cho vạn vật, rồi khái niệm hóa chúng thành thuộc từ được, đều đương nhiên là những thuộc tính của sự vật, hay những thuộc tính ấy như gắn liền vào mỗi sự vật, hay như đã được thiết định như "cố định" cho sự vật.

Do đó, mỗi sự vật đều đương nhiên mang những đặc tính thiết yếu hoặc không thiết yếu. Nếu vậy, sự vật chỉ là một cái móc treo những đặc tính.

Hữu thể học luận lý và thuộc từ của tư tưởng biểu tượng đã quan niệm vạn vật trong hữu thể tính của chúng như thế. Nếu vậy, làm gì còn *Tính thể* (Sein) của sự vật và vạn vật?

Tựu trung, đó chỉ là một vật thể học, mang cơ cấu nền tảng của *bản thể luận*<sup>1</sup>.

Thế rồi bên trên mọi vật thể bản thể ấy, tư tưởng biểu tượng biểu tượng ra một hữu thể tối cao cũng có tính cách vật thể bản thể như thế làm đệ nhất nguyên nhân.

Nói tóm lại, trong viễn tượng siêu hình học Platon - Aristote, tương quan giữa tính thể con người và tính thể

1. Xem E. Fink, *Le jeu comme symbole du monde*, tr. 37 - 38.

của toàn thể vạn vật biến dịch đã được thay thế bằng tương quan giữa hai vật thể bản thể thuộc từ.

Toàn thể vạn vật được hiểu là *cũ trụ* cũng chỉ được quan niệm theo toàn thể các sự vật hợp lại theo kiểu bản thể như vậy.

Do đó, việc linh hội được "toàn diện vạn vật biến dịch trong tính thể của chúng" theo Héraclite rất khó đối với một trí não siêu hình học như thế.

Kant đã ý thức được điều ấy rằng toàn diện vạn vật biến dịch không phải là vũ trụ theo kiểu toàn diện các vật thể hợp lại và tương quan giữa con người với vạn vật không phải tương quan giữa hai vật thể hay giữa một vật thể (người) và toàn diện vật thể vĩ đại (vạn vật).

Nếu vậy, không thể dùng khái niệm bản thể của hữu thể luận để nhìn thấy tương quan giữa tính thể con người và tính thể của toàn diện vạn vật biến dịch được. E. Fink giải thích: "Ông (Kant) đã không có được một cách thức nào để thiết định bằng những khái niệm một tương quan liên kết không phải giữa hai sự vật nội thể, mà là một tương quan giữa con người có tiền kiến tính thể với toàn diện tính thể của vạn vật"<sup>1</sup>.

Tư tưởng biểu tượng hoàn toàn thiếu những khái niệm để diễn tả tương quan ấy.

Sự thiếu thốn ấy theo Fink đã bắt nguồn từ một nguyên nhân sâu xa. Ông viết: "Sự thiếu thốn ấy không phải do một tình cờ đáng tiếc, cũng không phải do một khuyết

1. Il (Kant) ne dispose d'aucune possibilité pour déterminer par des concepts une relation qui se noue non pas entre deux choses intramondaines, mais entre l'homme intramondain qui comprend l'être, et le tout universel de l'être. (Sđ. tr. 25)

điểm nào trong ngôn ngữ của chúng ta; trái lại, sự thiếu thốn ấy bắt nguồn từ một lý do sâu xa hơn, đó là trong diễn tiến của triết học phương Tây, tương quan giữa tinh thể con người và tinh thể vạn vật biến dịch đã càng ngày càng bị che giấu mất do một tương quan khác. Đó là *tương quan giữa con người và thần thánh*, vì *tinh chất thần học* của siêu hình học đã càng ngày càng làm tối tăm và che đậy sự tương quan giữa con người với vũ trụ<sup>1</sup>.

Đó là những lý do sâu xa làm cho tất cả truyền thống phương Tây đã hiểu lầm Logos và lý thuyết của ông rồi gọi nó là "duy biến hành".

Nói tóm lại, toàn thể vạn vật biến dịch của Héraclite không phục tùng "Logos" luận lý của siêu hình học nữa mà lại tự thích ứng với *quá trình tinh thể của vạn vật*. Đó chính là logos "*legein omologeion sophon estin "En Panta"*

### 1. Logos và biện chứng pháp

Tất cả những vấn đề xưa nay được siêu hình học biểu tượng coi là lớn lao vĩ đại như *vũ trụ luận* (Cosmologie), *nhân sinh học* hay *tâm lý học* (Anthropologie ou Psychologie) hình như đều được đề cập tới trong lý thuyết của Héraclite. Nhưng nếu những vấn đề ấy đã bị siêu hình học của Platon và Aristote làm xuyên tạc bằng logos luận lý thì cùng những vấn đề lại chỉ được hiểu đúng tinh thể của chúng theo *logos căn nguyên* của Héraclite.

Vậy *logos căn nguyên* là gì?

1. Le manque n'est pas un hasard malheureux, il n'est pas dû à un défaut de notre langue; il trouve sa raison plus profonde dans ce fait qu'au cours de l'histoire de la Philosophie occidentale le rapport mondain de l'existence humaine a été de plus en plus éclipsé par un autre rapport, par celui entre l'homme et la divinité. Le caractère théologique de la métaphysique a obscurci et recouvert de plus en plus la relation mondaine de l'humanité. (Sđ. tr. 25 - 26).

Axelos trả lời: Với Héraclite, *logos* chính là yếu tố cấu tạo, soi sáng và thể hiện thành trật tự và diễn tiến của vũ trụ”<sup>1</sup>.

Câu trả lời này không khác ý nghĩa câu trả lời của Heidegger về *logos* (apo) *phainesthai* đã nói trên (SZ, mục 7B). Nói cách khác, từ xưa tới nay dưới ảnh hưởng Siêu hình học của Parménide cũng như của Platon và Aristote, Logos thường được hiểu theo hai nghĩa, một là “phát biểu” luận lý của con người “chủ tri” và những hữu thể đối tượng thụ tri, hai là dưới ảnh hưởng thần học Ky tô giáo, logos của Héraclite còn được hiểu là một vị thần tạo hóa hay ít ra vị thần đã thành Nhân, tức Logos (Ngôi lời) của Phúc âm thứ 4 (St Jean) (M. Heidegger *Introduction à la métaphysique*, tr. 147 - 148). Logos này hình như cũng được Héraclite đồng hóa với thần Zeus hay Thiên Chúa khi ông tuyên bố “Thiên Chúa: ngày và đêm, đông và hè, chiến tranh và hòa bình, no và đói... (...)”<sup>2</sup> hay “Zeus”<sup>3</sup>.

Ý nghĩa thứ hai này sẽ được trình bày sau, bây giờ hãy nói tới ý nghĩa thứ nhất trước. Theo Axelos, định nghĩa Logos của Héraclite vừa nêu ra ở trên không có tính cách luận lý:

“Logos vừa là lý tính đại đồng (chứ không phải nguyên tắc tức lý) vừa là định luật biến hành của vũ trụ và tuyên ngôn của Héraclite chỉ được phát biểu ra vì nó thuộc thành phần của toàn thể Logos và diễn tả nó. Nên Logos là lý tính đơn nhất, phổ biến và có khả năng thống nhất (tập trung) mọi sự (Vernunft) chứ không phải lý trí của trí năng

1. Le logos est chez Héraclite ce qui constitue, éclaire et exprime l'ordre et le cours du monde (Sđ, tr. 47).

2. DV, 67 (Burnet: câu 36)

3. DV, 32 (Burnet: câu 65)

(Verstand); nó lý hội thực tại lưu hoạt thực sự (Wirklichkeit) tức là ý nghĩa của cái gì thể hiện ra trong thực tại đã thành dữ kiện (Realität).

Khi giải thích câu nói về "vị tư tế Sibylle và sám ngôn của thần Delphes trong bản văn Héraclite (DV. 92, 93), Axelos còn viết:

Khi được khích lệ đi tìm những gì khó tìm nhất, Héraclite tự đồng hóa với tư tế Sibylle và thần Delphes - như Logos của ông diễn tả chính Logos của vạn vật. Do đó, ông cho ta nghe tiếng nói huyền bí và nghiêm nghị của ông vì ông không nói theo lối *phân tích* (luận lý) cũng không che giấu mà chỉ dẫn (...) Logos bám rễ sâu trong những miền sâu tiềm ẩn của thiên nhiên và của tâm hồn, nên ông phải lặn sâu xuống những chốn tối tăm mới leo lên được ánh sáng. Những lời ông nói ra đều có tính cách vừa sáng sủa - vừa u tối (claires - obscures); ngôn từ của ông không nói bằng *những khái niệm* vì vậy ngôn ngữ ấy mới có tính cách *đa giá* (polyvalent) và *tiền thuộc từ* (anté prédicatif). Không một hình thức dịch thuật nào có thể thiết định ra được một ý nghĩa duy nhất cho nó và có thể biến đa nghĩa của nó thành nhất nghĩa được vì mỗi hình thức dịch thuật đều bị lệ thuộc cơ cấu văn phạm và luận lý của ngôn ngữ cũng đong của ta. Không bao giờ Héraclite phát biểu một *phân quyết* (luận lý), không một câu nói nào của ông được phát biểu ra theo lối *bổ cục chủ từ* và *thuộc từ* ghép lại với nhau bằng một *cấu từ* (copule). "Trong ngôn ngữ căn nguyên của ông, ông không nói tới hữu thể này hay hữu thể kia, hoặc là đặc thù, hoặc là tổng quát hoặc là chúng *hiện hữu* hay chúng *không hiện hữu*, trái lại, ông chỉ diễn tả tính thể - dạng biến dịch - của toàn



diện tính thể, là tính thể hiện diện trong tất cả mọi thành phần nhỏ bé của vũ trụ<sup>1</sup>.

Hơn nữa, "Héraclite không xây dựng triết học trên một ngôn ngữ lập sẵn và cố định, mà ông lại tư tưởng trong chính ngôn ngữ và bằng ngôn ngữ. Những danh từ ông dùng để diễn tả sự vật vừa trùng hợp, nhưng lại vừa bất trùng hợp với vạn vật; chính vì vậy mà những danh từ ấy mới mang tính cách chuyển biến và *diễn xuất* như một bản kịch".

Ở đây không có sự phân ly chủ tri, khách tri: "Tâm hồn cũng có một Logos riêng". "Nhưng Logos của tâm hồn con người lại không đứng im mà chiêm ngưỡng sự vận hành (của vạn vật). Ở đây chủ tri và khách tri không đứng tách biệt nhau. Cả hai đều vận hành theo cùng một nhịp điệu. Lối "tri thức" của thế vững chắc hay thế tự hào là vững chắc không bao giờ được Héraclite để ý tới. Rồi Logos của tâm hồn con người cũng không bao giờ chú ý tri thức "dòng sông" (biến dịch) chỉ với mục tiêu thuần túy tri thức, trái lại ở đây có thể nói: phải nhảy xuống dòng sông"<sup>2</sup>.

Vì vậy, câu cách ngôn thời danh của Héraclite "Tất cả đều lưu chảy" đã bị truyền thống triết học phương Tây hiểu là căn bản cho lý thuyết "Duy biến hành" (mobilisme universel) và đo đó đáng khinh bỉ, bài bác. Platon và

1. Dans son langage spéculatif, il dit non pas ce que tel ou tel être particulier ou général est ou n'est pas, mais énonce l'être en devenant - de la totalité de l'être, présent dans tout fragment du monde. (Sđ. tr. 69)

2. "Il y a le logos de l'âme" (...) Le logos de l'âme humaine ne reste pas immobile à contempler le mouvement. Sujet et objet de la connaissance ne sont pas séparés; ils se meuvent dans le même rythme. L'épistémé du stable ou du prétendu tel n'intéresse guère Héraclite. Le logos de l'âme humaine ne se préoccupe même pas de connaître le fleuve par pur intérêt cognitif; on entre dans le fleuve, est-il - dit' (sđ. tr. 75)

Aristote (như đã nói trên) là hai triết gia đầu tiên đã gây ra sự hiểu lầm ấy, chỉ vì họ muốn nhìn triết lý của Logos theo "tri thức luận lý". Trong viễn tượng đi tìm tri thức thường hằng, họ đã phải phê bình Héraclite để đề cao Parménide. Nhưng kỳ thực bài học ấy không phải của Héraclite mà là của *Cratyle* và các *ngụy luận gia*. Chính những "lang rong" của triết học này đã đem nốt trực giác nồng cốt của Héraclite trên đây vào những công thức ngôn ngữ học và tri thức luận hẹp hòi. Chính Aristote đã ghi lại rằng "Cratyle phê bình Héraclite". Hình như Cratyle đã nghĩ rằng sự lưu chảy của vạn vật mau lẹ đến nỗi không thể là nền tảng cho tri thức được vì vậy không thể diễn tả bằng ngôn ngữ luận lý, chỉ có thể diễn tả bằng cử chỉ mà thôi.

☞ Thế rồi hai đại triết gia đầu tiên của tư tưởng Hi Lạp đã phê bình Cratyle và ngụy luận gia một cách gay gắt. Nhưng trong khi phê bình các môn đệ của Héraclite thì họ đã bỏ qua mất trực giác nồng cốt của Héraclite. Vì khi tranh luận với Ngụy luận thuyết của Héraclite ngụy tạo, họ đã lùi rất xa chính Héraclite. Platon đã khó lĩnh hội được khía cạnh sáng ngời và cơ cấu toàn cục của tư tưởng Héraclite. Tuy nhiên có hai bằng chứng nói rằng ông cũng đã hé nhìn thấy con đường chính: "Nhất thể - ông (Héraclite) viết - trong khi *tự đối lập* với mình lại *hòa hợp* với mình, như sự hòa âm của cây cung và cây đàn" (L'un, dit - il (Héraclite.), en s'opposant à lui - même, s'accorde, comme l'harmonie de l'arc et de la lyre) (*Banquet*, 187a). Rồi trong đối thoại *Sophiste* (242d), ông còn nói rằng: (theo Héraclite) Cái có (tò on) vừa là *nhất thể* vừa là *đa thể*... chính khi nó bất hòa thì lại là khi nó hòa hợp mãi mãi (ce qui est (tò on), est à fois un et multiple... son désaccord même est un éternel accord).

☞ Cá Aristote cũng vậy, tuy không “nghe” rõ ràng được tiếng nói đích thực của Héraclite, nhưng có một lần ông cũng đã phải thú nhận: “Logos của Héraclite nói rằng: Tất cả đều có và không có, chính như thế Logos mới lại làm mọi sự có thực”. (Le logos d’Héraclite, disant que tout est et n’est pas, fait que tout est vrai) (*Méta.* 57. 1012a, 24)

☞ Nhưng thú nhận như thế rồi, Aristote lại phê bình Héraclite ngay. Từ thái độ phê bình lý thuyết Héraclite bị hiểu lầm như thế, Aristote đã đẩy tất cả truyền thống tư tưởng Hi Lạp vào phong trào “trả thù lại ý tưởng biến dịch” bằng luận lý.

Nguyên nhân cũng là vì đã hiểu sai ý niệm Logos của Héraclite, vì không thấy rằng Logos của Héraclite thể hiện theo một quá trình *biện chứng pháp* (Dialectique) rất độc đáo. Nhưng chính danh từ và ý niệm *biện chứng pháp* cũng đã bị xuyên tạc ngay với Aristote rồi, khi ông nhận *Zénon* là người sáng lập ra biện chứng pháp, nhưng thực sự quan niệm biện chứng pháp ấy đã được xây dựng trên một luận lý hệ thống và khái niệm.

☞ Hơn Aristote, Hegel là người đầu tiên đã hiểu rằng: Héraclite nhìn nhận “biện chứng pháp như một nguyên tắc”. Trong *Cours sur l’histoire de la philosophie*, chương bàn về Héraclite, Hegel khởi sự đối thoại với Héraclite. Nhưng Axelos nhận định: Hegel đã diễn tả tư tưởng của Héraclite theo ngôn ngữ luận lý biện chứng và hữu thể học của ông; Hegel thực sự đã hiểu Héraclite một cách tài tình, nhưng lại theo chiều hướng *duy niệm trừu tượng* của ông khi ông viết rằng: “Ở đây Héraclite nhìn chính tuyệt đối như quá trình, như *biện chứng pháp*... Nơi ông, lần đầu tiên chúng ta sẽ gặp ý tưởng trừu tượng theo hình thức triết học của nó... Ông chính là chỗ hoàn tất của ý

thực (triết học) từ trước cho tới nay, sự hoàn tất chính là sự hoàn tất của *ý tưởng* để vươn tới toàn diện vạn vật (đó là khởi sự của triết học), hay là yếu tính của *ý tưởng*, yếu tính này diễn tả vô hạn, tức là hữu thể như là hữu thể... Tuyệt đối là chỗ hòa hợp cả hữu thể và cả hư vô... Cái thực là biến dịch chứ không hữu thể. Tri năng (Verstand) thì phân biệt hữu thể với hư vô, còn lý tính (Vernunft) lại nhìn nhận hữu thể trong hư vô... (và ngược lại) vì vậy toàn thể, tuyệt đối phải được định nghĩa là biến dịch... Vậy, vô hạn hiểu như hữu thể tự nội và tự quy chính là sự thống nhất được mọi đối nghịch... Với Héraclite, giai đoạn của phủ định tính là cái gì nội tại... Thời gian là biến dịch thuần túy... *khái niệm thuần túy*" (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie).

Với giải thích trên đây, Hegel đã hiểu biện chứng pháp của Héraclite theo luận lý và hữu thể học khái niệm.

Nhưng biện chứng pháp của Héraclite lại không có tính cách khái niệm chút nào cả. Trái lại "biện chứng pháp ở đây chỉ là nhịp điệu của chính Logos"<sup>1</sup>. Vậy phải tiến theo nhịp điệu ấy, ta mới đối thoại được với Héraclite.

*Định luật nền tảng của biện chứng pháp* ấy được Héraclite thiết định như sau:

*"Đối nghịch là hòa hợp, từ những âm thanh bất hòa điệu mới có hòa điệu hoàn hảo nhất và toàn thể vạn vật biến dịch trong sự giao tranh"*<sup>2</sup>.

Theo Axelos đây là một tư tưởng nền tảng, căn nguyên vừa được diễn tả ra: Logos của biện chứng pháp vừa có

1. Ce que nous appelons (...) dialectique, est le rythme du logos. (Sđ. tr. 47-48)

2. DV. 8.

tính cách thống nhất vừa có tính cách thống nhất hóa. Nó thể hiện, nó phản ánh, nó thâm nhập vào bất cứ đâu. Hòa điệu và giao tranh đối nghịch nhau, nhưng lại dung hợp với nhau hay đối lập là hòa hợp.

Chân lý đầu tiên ấy thể hiện trong nhiều lĩnh vực khác nhau như vật lý, y lý, nhạc lý, tri lý.

Tất cả đều chỉ được cụ thể hóa do lý tính của Logos, như Héraclite nói:

“Những cuộc xum họp vừa toàn triệt, hòa hợp và bất hòa hợp, hòa điệu và bất hòa điệu; và từ toàn thể (mà này sinh ra) nhất thể và từ *nhất thể* (mà này sinh ra) *toàn thể*”<sup>1</sup>.

“Họ không hiểu cái bất hòa điệu hòa điệu với chính mình như thế nào; hào điệu của những giằng co đối lập không khác gì hòa âm của cây cung và cây đàn”<sup>2</sup>.

Cây cung căng thẳng của người chiến binh và cây đàn căng thẳng của nhạc sĩ mới đạt tới đích là hình ảnh nói lên chân lý nền tảng về sự hợp nhất giữa những đối lập.

*Nhịp điệu* là một sợi dây liên kết, một sự nối kết hòa hợp những gì đối lập lại với nhau. Tư tưởng biện chứng cũng vậy phải liên kết những tư tưởng lại với nhau và liên kết những tư tưởng với vạn vật, vạn vật và tư tưởng không hề tách biệt nhau.

Luận lý học hình thức phân biệt hai hình thức đối lập giữa các khái niệm: một là, những khái niệm đối lập nhau (contraires) như *trắng* đối lập với *đen*; hai là, những khái niệm *mâu thuẫn* với nhau (contradictaires) như *trắng* mâu thuẫn với *không trắng*. Luận lý đối lập và mâu thuẫn này

1. DV. 10 (Burnet. Sđ. tr. 153 câu 59)

2. DV 51 (Burnet. Sđ. tr. 152 câu 45)

đã được Aristote công thức hóa thành luận lý lý học theo đồng nhất tính và theo tổng hợp.

Trái lại, biện chứng pháp của Héraclite không phải luận lý đồng nhất tính hay tổng hợp vì nó không nhằm nhận mặt mỗi sự vật như một bản thể đồng tính hoặc là theo luận lý học, hoặc là theo hữu thể học. Nên nó chỉ là một tư tưởng bao dung thể. Nó kiến tạo một tư tưởng sáng tạo để sáng tạo những khái niệm chứ không bao giờ sử dụng những khái niệm đã lập sẵn. Quá trình tư tưởng của ông khởi sự từ những hiện tượng cụ thể do tư tưởng linh hội được, để vươn tới tư tưởng *trừu tượng* là tư tưởng thể hiện ra trong tất cả những gì có trong vạn vật và ngược lại.

Những đối lập của ông đẩy tất cả thực tại vạn vật thành đối lập thực sự chứ không riêng gì những hình thể luận lý, vì với biện chứng pháp này, không có lĩnh vực luận lý biệt lập, mà chỉ có luận lý gắn liền với thực tại, cũng không có lãnh vực thực tại đứng tách biệt với toàn diện thực tại.

Vì những đối lập thể khi chúng đối lập và hòa hợp nhau lại thể hiện trong một vận hành liên tục. Chính biến lành mới gây ra vận hành thành đối lập và hòa hợp cho toàn thể tính thể của vạn vật, quả như ý tưởng bất hủ của Héraclite: "Ta xuống và không xuống trong cùng những dòng sông, chúng ta có và không có"<sup>1</sup>

Hình ảnh dòng sông là trực giác của sự lưu ly ấy, vì ở đây tất cả đều là vận hành, thay đổi và biến dịch. Nhưng biến dịch của tính thể vạn vật ở đây không phải là sự lưu ly vô bờ bến, vô hạn định, trái lại, thay đổi, vận hành và

1. DV 49a. (Burnet. Sđ. tr. 152 câu 41 - 42)

biến dịch hay lưu ly, tức là tất cả những gì xưa nay thường được gọi là lý thuyết biến dịch của Héraclite lại bảo trì được sự trường tồn của tính thể (biến dịch).

Dòng sông là hình ảnh tính thể của vạn sự hữu, vì tính thể là cái gì ta nhìn thấy được, nhưng không thống trị, quán triệt nó được” (*Le fleuve est une expression de ce qui est: nous le voyons, nous ne le dominons pas*) (*Sđ*, tr. 52), nghĩa là tính thể của vạn vật ta có thể nhìn thấy trong sự biến dịch của chúng, nhưng không thể dùng tư tưởng biểu tượng để quán triệt nó như những đối tượng bản thể hay sử dụng nó như kỹ thuật.

Trong hình ảnh dòng sông, Héraclite muốn bao hàm cả khía cạnh hình ảnh cảm giác, cả khía cạnh nguyên tắc nghĩa là dòng sông vừa là hình ảnh giải thích sự biến dịch của vạn vật mà giác quan ta có thể linh hội được (*du figuratif et du sensible*), nhưng hình ảnh ấy vừa là nguyên tắc nhờ đó lý thuyết biến dịch mới đứng vững được. Ở trong, cả hai khía cạnh ấy hòa hợp nhau vì chưa bị phân tách nhau. Cả hai cấu tạo thành thái độ như tư tưởng trong khi suy nghĩ về dòng sông đồng thời lại sống với *sự biến đổi*.

Nói tóm lại, “biện chứng pháp là một tấm vải dệt và một tấn kịch diễn xuất” (*La dialectique est une trame et un drame*). (*Sđ*, tr.53).

Nhưng nhịp điệu của vạn hành toàn diện có khả năng hòa hợp và đối lập những đối lập, trống hòa âm của biến dịch, lại là nhịp điệu chỉ có tư tưởng biện chứng mới linh hội được. Nhịp điệu ấy chính là thời gian, như Héraclite nói: “Thời gian là một đứa trẻ chơi đùa, mỗi lúc thay đổi những quân cờ. Đó là lối thống trị vạn vật của đứa trẻ”<sup>1</sup>.

1. DV 52 (Burnet. *Sđ*, tr. 155 câu 79)

Nghĩa là toàn thể vạn vật đều vận hành và vận hành ấy chính là thời gian. Thời gian chính là thành tố làm nên biến dịch của toàn thể vạn vật, và một khi được linh hội bằng tư tưởng, thời gian lại thể hiện như trò đùa của trẻ con. Nhưng thời gian là trò đùa của một đứa trẻ vừa kiến thiết vừa phá hoại liên li. Và trò đùa ấy không phải đầy nguy hiểm, nhưng không được quyền loại bỏ nguy cơ, trái lại nhà tư tưởng phải chấp nhận nguy cơ! Những khoảnh khắc khác nhau và đối lập nhau của thời gian đều mang hai mặt “đối lập”; một mặt “nghiêm nghị” như kẻ thống trị, như tất định, mặt khác lại “đùa bỡn” như trẻ con (le sérieux et le ludique) (*Das Spiel als Weltsymbol*. E. Fink).

Nếu *thời gian* là trẻ con chơi đùa thì *biện chứng pháp* của hiện triết là biện chứng pháp của một đứa trẻ đã hiểu cuộc chơi. Người lớn tuổi đứng trong thời gian và với sự thanh bình của nhà hiện triết, họ nhìn những khoảnh khắc của thời gian với thái độ hài hước và buồn bã. Và nếu sức mạnh thống trị của thời gian là sức mạnh thống trị của một đứa trẻ thì sự thống trị của chúng ta đối với thời gian cũng chỉ là sự thống trị của một đứa trẻ. Thời gian có tính cách hài hước vì nó vượt lên trên nhân thế và những dự tính của họ và nhân thế có buồn bã cũng chỉ vì họ là một khoảnh khắc của thời gian.

Thời gian là căn nguyên cho biện chứng pháp khi biện chứng pháp được linh hội do một tư tưởng biết khởi phát lên. Một khi bắt đầu bỡ ngỡ, chúng mới phóng tầm mắt trên những khoảnh khắc của thời gian và vừa sống những khoảnh khắc ấy chúng ta vừa mở cuộc đối thoại với chúng. Vậy sự bỡ ngỡ phải thiết yếu kích lệ ta đi tới đam mê sự thanh bình để từ đó tư tưởng có thể nảy nở được.

Với Héraclite, chúng ta chứng kiến giờ phút khai sinh



của tư tưởng, chúng ta trở về với căn nguyên và chúng ta đối thoại với một tuổi thơ sinh thiên tài (*une enfance géniale*) hay một cuộc thơ sinh (*un enfantement*).

Ở đây, thời gian và trường tồn là hai mặt "đối lập" giao tranh với nhau rồi kích lệ những biến thái cho vạn vật, nhưng đồng thời lại hòa hợp với nhau. *Thời gian là trường tồn và trường tồn lại chỉ xuất hiện trong thời gian*. Ta không thể vượt ra ngoài thời gian. Đó mới là khám phá vĩ đại và căn nguyên của biện chứng pháp. (Đó mới là *Sein und Zeit* và *Zeit und Sein*).

Tất cả hòa điệu cũng như bất hòa điệu, chiến tranh cũng như hòa bình, công chính cũng như sự giao tranh, sự lưu ly của dòng sông cũng như hòa âm của cây đàn, tất cả đều xảy ra trong thời gian.

Như thế thời gian thâm nhập vào tất cả quá trình biện chứng pháp.

Khi qua cùng một cảm hứng thác mác về thời gian và biện pháp, ta nêu ra câu hỏi: "Có phải thời gian phát xuất từ biện chứng pháp không hay biện chứng pháp lại xuất phát từ thời gian?", Jean Wahl đã trả lời rằng: "Thực ra, biện chứng pháp giả thiết thời gian và người ta chỉ cảm nghiệm được thời gian nhờ ở một thứ biện chứng pháp" (*en réalité la dialectique suppose le temps et le temps se fait sentir par une sorte de dialectique* (*Existence humaine et transcendance*)).

Nói tóm lại, *biện chứng pháp* của Héraclite chỉ có thể linh hội được nhờ ánh sáng của lý thuyết về Logos.

Cũng như Logos, biện chứng pháp không thể tự biến mình thành tòa án tối cao, tách rời với toàn cục biến hành, trái lại nó phải tự hòa mình vào giữa lòng biến

hành của vạn vật và luôn luôn nhận thức rằng mình vẫn có tính cách phần mảnh và bị bao trùm bởi toàn thể là căn nguyên của mình và vượt ra ngoài chính mình.

Như thế biện chứng pháp của Héraclite còn có khả năng "hòa giải" mọi phản lập thể như hoặc là tất cả hoặc là không gì cả (tout ou rien) hoặc là đúng hoặc là sai (ou vrai ou faux) v.v... do nguyên tắc triết tam cấu tạo nên (Axelos. *Sđ*, tr. 48 - 56) trong những lĩnh vực có đặt ra vấn đề về vũ trụ, con người và thần thánh. (xem rải rác Axelos. *Sđ*, tr. 48 - 56).

## 2. Từ Logos đến Cosmos

Trong bản văn, Héraclite đã nói gì về Cosmos (Vũ trụ)?

"Vũ trụ này, với ai cũng là một, không một vị thần nào cũng không phải một nhân thể nào đã dựng nên nó, nhưng nó đã có từ muôn đời, đang có và sẽ có mãi mãi – lửa luôn luôn linh động, nó cháy sáng cũng có điều độ mà dập tắt đi cũng có điều độ<sup>1</sup>. "Tất cả đều chỉ là sự đổi chác lấy lửa và đổi chác lửa để lấy mọi sự"<sup>2</sup>.

Câu cách ngữ trên đây đã được E. Fink chọn làm chủ đề cho quyển sách rất tài tình của ông, nhan đề là *Le jeu comme symbole du monde* mà chúng tôi đã trích dẫn nhiều lần.

Hơn nữa quyển sách này còn là một giải thích rõ ràng quan niệm "hiện hữu tại thế" (In der Welt sein) ở giai

1. Ce monde-ci, le même pour tous aucun des dieux ni des hommes ne l'a créé, mais il a toujours été, est et sera - feu toujours vivant, s'allumant à mesure et s'éteignant à mesure (DV. 30) (Burnet. *Sđ*, tr. 150 câu 20)

2. Tout s'échange contre le feu et le feu contre tout. (DV 90) (Burnet. *Sđ*, tr. 151 câu 22)

đoạn Sein und Zeit, rồi quan niệm "xuất tính thể" (Transzendenz) ở giai đoạn Vom Wesen des Grundes và quan niệm "tứ trụ" (das Geviert) của Heidegger ở giai đoạn Einführung in die Metaphysik và Vorsätze und Aufsätze.

Nói tóm lại, tất cả những tác phẩm trên đây của Heidegger cũng như của Fink (và quyển *La philosophie de Nietzsche*) đều là những giải thích hùng hậu câu cách ngữ trên đây của Héraclite.

Axelos cũng đứng trong cùng một luồng cảm hứng, nhưng hơn hẳn hai ông trên vì dòng máu Hi Lạp của ông. Ở đây không thể trình bày một cách chi tiết những giải thích của ba nhà tư tưởng hiện đại đối với câu cách ngữ trên.

Nhưng có thể tóm lược vào mấy ý tưởng chính yếu sau đây:

Trong viễn tượng hữu thể luận lý học từ Parménide đã nói trên, mỗi khi nói tới vũ trụ, người ta thường nghĩ tới hai hình ảnh vũ trụ (Heidegger gọi là Weltbild trong Holzwege): một là, vũ trụ như toàn thể các sự vật (bản thể) hợp lại, đó là khuynh hướng tri thức hữu thể theo thường nghiệm và thực nghiệm; hai là, vũ trụ như một "ý tưởng điều hành" (rập mẫu trên vũ trụ toàn thể các sự vật hợp lại), đó là khuynh hướng tri thức hữu thể theo tiên nghiệm.

Cả hai hình ảnh trên đã được coi là nền tảng cho mọi quan niệm về vũ trụ luận (cosmologie) trong triết lý phương Tây.

Nhưng vũ trụ luận ấy còn ảnh hưởng trên nhân quan trực giác về nghệ thuật của phương Tây. Trong tiết V nhan đề "*Chiều kích thẩm mỹ sáng tạo trong tư tưởng Héraclite*"

(La dimension poétique de la pensée héraclitienne (tr. 201 - 212), Axelos còn ghi lại những quan niệm vũ trụ luận ấy và ảnh hưởng của chúng trên trực giác thẩm mỹ của văn hóa phương Tây như sau để làm nổi bật lên sự khác biệt giữa các vũ trụ luận thường nghiệm - thực nghiệm và tiên nghiệm với quan niệm "vũ trụ" (Cosmos) của Héraclite:

"Để cố gắng hiểu được chiều kích "thẩm mỹ" của tư tưởng Héraclite, chúng ta phải ý thức được ba nguồn suối cho quan niệm (thẩm mỹ) về nghệ thuật của chúng ta" (tr. 205).

\* Ảnh hưởng *vũ trụ luận* trên quan điểm thẩm mỹ gồm hai phần:

- Thứ nhất (Axelos liệt vào quan niệm thứ ba) là: quan niệm nghệ thuật *hiện đại*: "từ thời Phục hưng con người "tân thời" tự hào mình là một *Ngã* và có khả năng ý thức về chính mình, thế rồi họ mới hiên ngang đứng trước thiên nhiên (vũ trụ) với ước vọng chinh phục thiên nhiên bằng lý trí. Do đó, nhà nghệ sĩ "tân thời" mới tìm cách sở hữu tất cả những hành chất của vũ trụ qua nghệ thuật của họ; họ (chỉ còn) là chủ tri cướp đoạt những *đối tượng khách tri*, tuy rằng những nghệ sĩ đại tài phải là một cái gì vượt xa vô tận trên một chủ tri đứng đối diện với những đối tượng khách tri" <sup>1</sup>.

- Thứ hai, quan niệm thẩm mỹ vĩ đại của Do Thái *Ky Tô giáo*: "Vũ trụ được coi như tạo vật đã được "tạo dựng từ hư vô" do một Thiên Chúa tuyệt đối và siêu việt, và sau

1. La troisième conception de l'Art est moderne: à partir de la Renaissance, l'homme moderne, fort de son Moi et de sa conscience de soi, se dresse face à la Nature et veut la soumettre à sa Raison. L'artiste moderne s'annexe tous les éléments du monde à travers son art; il est le sujet qui s'approprie les objets, bien que tout grand artiste soit infiniment plus qu'un sujet aux prises avec des objets. (Sđ. tr. 205)

cùng (vũ trụ) sẽ bị tiêu ma đi trong Thiên Chúa ấy. Tuy rằng mọi tạo vật có tính cách nhân linh đều có thể sáng tạo được cả, nhưng mặc dù khả năng sáng tạo của họ - tức sáng tạo bằng bất chước - con người vẫn thiết yếu có tính cách bất lực.

Vi đây quan niệm thực sự siêu hình học (theo hữu thể học bản thể - thần học - luận lý) đến hậu quả cực đoan của nó, người Do Thái sẽ không sản xuất được những sáng tác vĩ đại trong lĩnh vực những nghệ thuật tô tạo; họ đã không thể sáng tạo lại được. Còn những người tin hữu Ky Tô giáo sẽ sáng tạo được những sáng tác nghệ thuật để "làm sáng danh" Thiên Chúa tạo hóa của họ thể hiện mình ra trong những công trình sáng tạo của Ngài"<sup>1</sup>.

Nói tóm lại, với sự so sánh trên đây, vũ trụ luận thường nghiệm - thực nghiệm đã được diễn tả một cách cụ thể, như tương quan giữa hai vật thể bản thể, một đằng là chủ tri hoặc là thường nghiệm, hoặc là tiên nghiệm, một đằng, đối diện lại, là đối tượng khách tri, tức vũ trụ toàn diện vật thể hợp lại.

Tuy có hơi khác, nhưng vũ trụ luận Do Thái - Ky Tô giáo cũng đã thoát thai từ cùng một khuynh hướng vũ trụ luận với điều đặc sắc (nhưng ảo tưởng tiên nghiệm theo Kant) là trên chóp bu của vũ trụ toàn diện vật thể, lý trí

1. Le deuxième grande conception de l'Art est judéo-chrétienne. Le Monde est ou comme créé *ex nihilo* par un Dieu absolu et transcendant et destiné à se résorber finalement en lui. Toute créature humaine peut à son tour créer, mais malgré toute sa puissance de création, c'est à - dire de re-création, l'homme reste foncièrement impuissant. Les Israélites, poussant à son extrême conséquence cette conception vraiment métaphysique, ne produiront pas de grandes œuvres dans le domaine des arts plastiques, la reproduction leur est interdite. Les Chrétiens créeront des œuvres d'art pour glorifier ainsi le Dieu créateur qui se manifeste dans ses créatures. (Sđ. tr. 205)

đặt một hữu thể tối cao. Đó là sự phân phối vũ trụ thành hai phần, một thế giới trên trời có dáng tạo hóa ngự trị, một thế giới phàm trần có mọi loài mọi vật đang sống. Fink đã gọi tương quan giữa hai thế giới ấy, một bên gồm thần một bên gồm người (và vạn vật), là tương quan thần học (lý). Chính nó đã tiêu diệt tương quan giữa vũ trụ và con người theo Héraclite.

Vì vậy, trong cách ngữ trên của Héraclite, ta mới thấy Héraclite nhấn mạnh rằng Vũ trụ này đã không có khởi đầu, những vũ trụ luận có tính cách huyền thoại, tức thần minh luận của Homère và Hésiode, đã bị lật nhào, vũ trụ đã không bị tạo dựng; nó đã luôn luôn có, đang có và sẽ có. *Vũ trụ* có nghĩa là *Hoàn vũ* (Univers) theo nghĩa là một toàn thể có tổ chức, có trật tự. “Vũ trụ là cái ta gọi là hoàn vũ theo nghĩa toàn diện nhất. Vũ trụ như một toàn bộ bao dung được tất cả trái đất và các vì tinh tú”<sup>1</sup>.

Bằng thẩm mỹ, trực giác vũ trụ ấy phải được hiểu là “một trực giác linh hội được một toàn thể mà không bao giờ bỏ quên được tất cả những gì xuất hiện trong ấy một cách phân mảnh, vì cái gì xuất hiện như đặc thù lại là thành phần của một cơ cấu hòa âm toàn cục, xinh đẹp trong toàn thể”<sup>2</sup>.

Quan niệm “Vũ trụ toàn diện như hoàn vũ ấy xuất hiện rõ ràng trong *quan niệm nghệ thuật Hi Lạp* vì với

1. Les cosmos est ce que nous appelons l'Univers au sens le plus total. Le Monde, comme Ensemble englobant également l'ensemble de la terre et des estres est Cosmos. (Axelos. *Sđ*, tr. 92)

2. Ce que nous appellerons provisoirement “vision esthétique” est la vision qui saisit une totalité sans jamais perdre de vue tout ce qui se manifeste fragmentairement, car ce qui apparaît comme particulier fait partie d'une structure harmonieuse globale, belle dans son ensemble. (*Sđ*, tr. 204)

người Hi Lạp xưa, vũ trụ là một toàn bộ có tổ chức, có trật tự, một *cosmos* hòa âm, một cơ cấu toàn cục bao hàm và quân bình hóa những năng lượng tiêu cực luôn luôn đe dọa nó. Bằng những sáng tác thi ca sáng tạo và tô tạo - của họ, người nghệ sĩ diễn tả trật tự ấy và vẻ đẹp có tính cách vũ trụ ấy, bằng cách nhìn thấy *trong cái đặc thù* biểu hiện của *cái phổ biến*. Làm thế là họ bắt chước được thiên nhiên. Nên đến thơ và tượng hình, thi ca và bi kịch luôn luôn lệ thuộc vào vũ trụ. *Cosmos* không phải *chaos* vì có *logos* chi phối nó từ bên trong”<sup>1</sup>. (Hay chính *cosmos* là *logos*).

Fink giải thích: Vũ trụ là “một trật tự và một sự xán lạn kỳ diệu chi phối tất cả những gì “hữu”<sup>2</sup>.

Nhưng trật tự hòa âm kỳ diệu ấy lại không phải một vị thần trong số các vị thần, cũng không phải một con người nào đã “tạo dựng” ra nó. Một quyết đáp như vậy có thể gây ngỡ ngàng. Tuy nhiên, phải tuyệt đối loại bỏ ý nghĩ rằng: người Hi Lạp quan niệm “thần” như một “đấng tạo hóa ra vạn vật”<sup>3</sup>.

Ở đây cả *thần* cả *người* đều có chung một khả năng nền tảng là sức mạnh sáng tạo (*poiesis*) của *lửa*. Nhưng

1. La première conception occidentale de l'Art est grecque: pour Hellènes le monde est un bel ensemble bien ordonné, un *cosmos* harmonieux, une structure globale qui contient et équilibre les forces négatives qui la menacent constamment. L'Artiste exprime par ses œuvres poétiques et plastiques cet ordre et cette beauté cosmiques, en voyant dans le particulier un signe de l'universel, il imite la Nature. Temple et statue, poésie et tragédie restent surordonnées au *Cosmos*, qui est précisément *cosmos* et non *chaos*, du fait qu'il ait pénétré par le *logos*. (Sđ, tr. 205).

2. Un ordre et une admirable splendeur régner sur tout ce qui est (Sđ, tr. 26).

3. Fink, Sđ. ...

không phải từ một vật thể mà thần và người có liên hệ với nhau, trái lại, họ liên hệ với nhau từ sau liên hệ với "lửa luôn luôn linh động". *Lửa* mang lại cho mỗi sự vật cá biệt một khuôn khổ rõ ràng để nó xuất hiện, rồi một hình thức, một vị trí và kỳ gian, đặt mỗi sự vật trong hiện tại và đẩy nó lùi xa hiện tại.

Cả thần và người đều tham dự với tư cách những chứng nhân của lửa là sức mạnh vô hình và hữu hình vừa soi sáng vừa làm chín muối, vừa sinh hóa.

Như thế, Lửa không còn được coi là một hành chất trong số các hành chất của trường phái Milet như nước, khí và bất định của Anaximandre nữa.

Lửa cũng không phải một khởi đầu hay nguyên lý hiểu như nguyên tắc luận lý, trái lại lửa là nguyên lý theo nghĩa "Archè". Trong bài diễn văn tại Cerisy La Salle nhan đề: *Qu'est - ce que la philosophie?* Heidegger nói: "Danh từ Archè của Hi Lạp phải được hiểu theo ý nghĩa hoàn bị nhất của nó, nghĩa là nó biểu lộ một cái gì từ đó làm xuất phát ra một cái gì khác. Nhưng cái "từ đó" lại không phải là cái gì bị "để lại đằng sau" một khi cái xuất ra đã đi qua rồi. Trái lại Archè chính là cái gì được nói lên do động từ Archein, tức là cái gì luôn luôn trị ngự mãi"<sup>1</sup>.

Nói tóm lại, *lửa* là nguyên tắc của sức sống, vì khi được hỏi:

1. Le mot grec arché c'est dans la plénitude de son sens qu'il nous faut le comprendre. Il nomme ce à partir de quoi quelque chose prend issue. Mais cet "à partir de quoi" n'est pas, dans l'issue qui est prise laissé en arrière. L'arché en vient bien plutôt à ce que dit le verbe archein à ce qui ne cesse de dominer (Axelos. *Sđ* tr 95)



❖ Cosmos là gì? thì Héraclite trả lời là: Lửa luôn luôn linh động.

❖ Rồi với câu hỏi: *Lửa là gì?* ông lý lẽ bằng những trả lời xoắn chặt lấy trọng tâm của câu hỏi. Do đó chủ đề hiện chứng pháp và sự giao tranh giữa những đối nghịch sẽ bắt đầu chỉ phối nội dung của biến hành vũ trụ.

❖ Quá trình vũ trụ là quá trình luân phiên từ *lửa, khí, nước, đất rồi nước, khí, lửa* kết thành quá trình vòng tròn chứ không theo đường thẳng cũng không theo sự thăng trầm của đường dọc.

❖ Do đó quá trình của vũ trụ là một quá trình chu kỳ: đầu đuôi gắn liền với nhau “con đường đi lên và con đường đi xuống giao nhau”. Lửa và hành chất làm xoay vắn vòng tròn.

❖ Quá trình chu kỳ này mang lại toàn diện cơ cấu của nó. Hegel định nghĩa hình thức chu kỳ của vận hành biện chứng pháp như sau: “Một cách cụ thể vận hành là một loạt những diễn tiến và không được hình dung như một đường thẳng tiến triển theo vô hạn một cách trừu tượng, mà như một vòng tròn xoay lại với chính mình. Rồi chu vi vòng tròn lại được bao vây bằng vô số vòng tròn. Toàn thể là một vòng tiến triển vĩ đại xoay lại với chính mình nữa”.

❖ Có thể hình dung *vận hành chu kỳ* ấy bằng con rắn cắn đuôi của mình. Nhờ ở *lửa*, vũ trụ đơn nhất và có giới hạn mới vận hành ra trong không thời gian theo nghĩa *thời gian là trẻ con chơi đùa mỗi lúc mỗi thay đổi những quán cờ*.

❖ “Vậy lửa có phải biểu hiệu của thời gian chỉ phối không

gian không? Theo Sextus Empiricus, hình như Héraclite muốn đồng hóa *tính thể* và *thời tinh*"<sup>1</sup>.

Thời gian là thành tố kích động lên biến dịch vừa tiêu diệt vừa tái thiết. Đó là phủ định tính, nhưng là phủ định tính sinh hóa. Trong biến dịch vừa tiêu diệt vừa tái thiết ấy, những biến hóa của những hành chất đều xảy ra theo cùng một cách thái. Vì vậy không có tiến theo đường thẳng, mà chỉ có "phục diễn", nhưng phục diễn là để cấu tạo biến hành từ nền tảng. Biến hành ấy là một quá *trình phục diễn liên tục trường cửu*.

### 3. Từ *Cosmos* đến *Theos*

"Những liên hệ giữa *Cosmos* và *Theos* là những liên hệ vừa đơn giản lại vừa phức tạp. Chính trong vũ trụ thần tính này có tính cách vũ trụ tính hơn là thần luận tính, vì trật tự của vũ trụ đã không bị "tạo dựng". Mọi thần minh luận đều đã bị lên án cả. Vũ trụ chỉ có một, chứ không có hai thế giới: một thế giới này và một thế giới khác nữa"<sup>2</sup>.

Vì Héraclite đã tuyên bố rằng:

"*Thần*: ngày và đêm, đông và hạ, chiến tranh và hòa bình, no và đói; Ngài cũng biến thái (như lửa), vì được pha lẫn bằng những chất dầu thơm (cũng như lửa). Ngài mang nhiều tên khác nhau tùy theo ý thích của mỗi người"<sup>3</sup>.

1. Le feu est - il le signe du temps qui domine l'espace? Selon Sextus Empiricus (*Adversus mathematicos*, X, 216), Héraclite aurait identifié l'Être (le *ôn*) et le Temps (le *chronos*) (Axelos. *Sđ*, tr. 100).

2. Les liens de cette cosmologie avec la théologie sont simples et complexes. Le monde constitue sa propre cosmodicée, qui est plus cosmodicée que théodicée, car l'ordre du monde ne fut pas créé; toute théogonie est condamnée d'avance. L'Univers est un - il n'y a pas deux mondes, celui-ci et un autre" (Axeloc. *Sđ*, tr. 93).

3. DV 67. (Burnet. *Sđ*, tr. 93).

“Nhất thể - một hiện triết duy nhất - không muốn và muốn được gọi là Zeus”<sup>1</sup>.

Hữu thể của thần cũng biến dịch. Thiên Chúa cũng vận hành, nghĩa là có biến thái, nhưng trong khi biến thái lại vẫn là một, vì chính sự biến hành là thần thánh. Thần thiết yếu liên hệ với *sấm ngôn*, với *vũ trụ*, với *lửa*. Thần nhất trí kết nạp được mọi đối nghịch và mâu thuẫn. Thần thánh tính là căn nguyên và sự giải hòa mâu thuẫn, nhưng mâu thuẫn xé lòng và bí ẩn đối với sự bất lực của con người.

Như vậy, thần thánh là hòa âm toàn diện của vũ trụ, vì “tất cả là một” và “một là tất cả”. Thần là ý nghĩa của vũ trụ và với tư cách là ý nghĩa, thần lại gắn liền với *sấm ngôn*.

Về *sấm ngôn* ta đã biết rằng: nó luôn luôn chân thực, và mọi sự đều trở thành thích hợp với nó, nó là phổ biến, nó điều hành mọi nhất thể trong phức thể.

Vậy Thiên Chúa có những “bí nhiệm” như *sấm ngôn* không?

Tuy được gọi theo những cách thái hiện hữu và xuất hiện, những lối gọi và xuất hiện của các đồng nhất (của một - tất cả) - như *sấm ngôn*, Thiên Chúa, hiện triết, lửa - nhưng đó không phải những thuộc tính của thiên Chúa.

Vậy *theos* và *logos* có hòa hiệp với nhau, nhưng không đồng hóa với nhau.

Nhưng - Axelos nhắc nhở - trực giác của Hi Lạp về *logos* và *theos* này không được hiểu như Thiên Chúa của Phúc âm, St Jean hiểu như *Ngôi lời* (*logos*) biến thành *Nhục thể* (*chair*).

1. DV 32. (Burnet, tr. 154 câu 85 hơi khác)

Với Héraclite, logos là theos và theos là logos. Cả hai cấu thành những liên hệ của vũ trụ và hiện diện trong tư tưởng của con người.

Vì thế tư tưởng Héraclite linh hội bằng tư tưởng và diễn tả bằng ngôn từ chân lý và ý nghĩa của toàn thể vạn vật - một toàn thể luôn luôn trường cửu mà không hề bị tạo dựng.

Trái lại, thần học Ky Tô giáo tin tưởng ở một thế giới được tạo dựng từ hư vô do Thiên Chúa và đặt ra lý thuyết về những "sự vật bị tạo dựng" (res creatoe) và về thiên hựu chi phối vũ trụ ngoại tại, để đối lập với toàn thể tính thể vạn vật và hòa âm tiềm ẩn của nó.

Như thế, ý niệm về *thần* ở đây cũng thích hợp với cách ngữ 50: "Nhà hiền triết là người làm cho "tất cả là một" <sup>1</sup> hay cách ngữ 32: "Nhất, là một hiền triết duy nhất"<sup>2</sup>. Và cách ngữ 168 lại nói về hiền triết ấy: "Ngài tách biệt với mọi sự" <sup>3</sup> và về định luật thần diệu duy nhất câu 114 nói rằng: "Nó trải sức mạnh của nó ra xa tùy theo sở thích của nó, nó thỏa mãn mọi sự và vượt lên trên mọi sự".

Nhưng với tập quán thần học, người phương Tây tự hỏi sự vượt lên của thần ở đây có phải "siêu việt tính" của Thiên Chúa Do Thái không?

Với Platon và Aristote, các thần được quan niệm như sống trong một thế giới chân lý hoàn hảo, vô hạn và sáng ngời; với chân lý ấy họ biết được mọi sự, trong thế giới ấy, mọi sự đều được tắm trong một ánh sáng huy hoàng, mọi bóng tối đều bị tiêu diệt hết.

1. Burnet. Số tr. 19.

2. Burnet. Số tr. 65.

3. Burnet. Số tr. 18.

Do đó người ta mới gán cho thần một kiến thức tuyệt đối gọi là *sophia*, trong khi ấy con người chỉ có một *philosophia* = yêu mến *sophia* tức phải nỗ lực vươn tới đó, nhưng bằng một nỗ lực bất lực.

Thế rồi tất cả tôn giáo Do Thái và thần học ảnh hưởng của nó càng đẩy mạnh khuynh hướng biệt lập hóa thần thành một thế siêu việt - siêu việt với vũ trụ và siêu việt với nhân thế. Vì thế Fink mới nhận định: "Người ta có thể viết lịch sử triết học phương Tây như một giải thích câu cách ngôn 32 này của Héraclite, một khi sự xuất tinh thể ra với vũ trụ, của tư tưởng con người bị biến đổi một cách càng ngày càng quyết liệt thành khuynh hướng thần học và siêu hình học, theo đó, tư tưởng con người nhằm "hữu thể tối cao" và còn tự thức mình như "tự thức mình là thần" khi Hegel xây dựng đỉnh cao tuyệt đối của lý thuyết ông"<sup>1</sup>.

Trái lại, với Héraclite, cả kiến thức của thần thánh cũng chỉ được hiểu như một tham dự vào lửa lý tính rất thần linh nhưng đồng thời lại rất vũ trụ và nhân tính.

Dưới ánh sáng của lửa vũ trụ, tư tưởng không còn được hưởng vẻ hình ảnh của một nguyên chất sơ bản làm căn nguồn cho sự biến thái của vạn vật nữa, mà phải hướng về một lối âm tương linh động, theo đó: lửa, ánh sáng, thời gian, trò đùa, lý tính rồi thần đều là những tên khác nhau để chỉ cùng một hoạt động vũ trụ. Và chính khi thần và người tham dự một cách đặc biệt vào hoạt động ấy mà họ tham gia vào "lý tính" hay "tính thể" của vũ trụ.

Ở đây mọi phân ly, cách biệt (*chorismos* = dualisme) đều bị xóa nhòa hết, như Axelos viết:

1. Burnet. Sơ tr. 37.

“Lý thuyết của Héraclite về thần thánh có hàm chứa một nhị nguyên về siêu việt tính nào không? Thưa không! vì thần ở đây chính là định luật thần thánh duy nhất, nhưng khi “mở rộng sức mạnh của nó ra xa đến mức nào tùy theo ý muốn”, nó cũng không tự hào mình là một ý chí thống trị vũ trụ. Và điều Héraclite gọi là “Nhất, hiện triết duy nhất không muốn và muốn gọi là Zeus” lại cũng không có ý chí (như một ngôi vị). Trái lại ở đây: muốn là có thể hay ý chí có nghĩa khả năng và thần chỉ muốn được điều gì trong khả năng của mình thôi. Vì thần là sức mạnh bảo đảm cho sự trường tồn của biến hành vũ trụ và nó chính là sự biến hành của tính thể vạn vật. Nên *thần không cai trị vũ trụ từ ngoài tại*, thần không bay lượn bên trên vũ trụ, *thần không phải siêu việt thể có sức khắc phục những sự vật nội thể!* Trái lại, cũng như lý tính và lửa, thần nội tại trong vũ trụ. Thần là minh triết duy nhất, và tính cách liên hệ với lửa, thần thể hiện ra mạnh mẽ như sấm sét. Thần không có ngôi vị cũng không có ý thức. Thần không suy nghĩ *trên* và vũ trụ thần thể hiện ra *trong* vũ trụ.

Cho nên không có hình dung thần là một bạo chúa, một tội tở, mà chỉ là lý lẽ của vũ trụ. Mọi hình dung thần như Thiên Chúa kiến trúc sư, kẻ điều khiển đồng hồ, hoa tiêu của con thuyền vũ trụ đều không thể chấp nhận trong tư tưởng nền tảng của Héraclite”<sup>1</sup>.

Nói tóm lại, với Héraclite, *thần không ở ngoài* hay ở *trong* vũ trụ như hai khuynh hướng thần học đối nghịch nhau cố hữu trong siêu hình học phương Tây xưa nay như “Duy siêu việt” (Transcendentalisme) hay “Duy nội thể” (Immanentisme).

1. Sđ tr. 127.

Trái lại *theos* là *cosmos*, là *logos*.

Vậy giữa *thần* và *con người* thì thế nào?

Đó là vấn đề:

#### 4. Từ *theos* đến *anthropos* (*psychè*)

Thần chỉ thể hiện ra với con người biết nghe tiếng của Ngài. *Thần* liên hệ với *người* và vạch cho họ thấy mặt *thần* để người nhận ra được chính bộ mặt của mình.

Héraclite căn dặn: Muốn am tường được thần thánh, phải hy vọng một cái gì không thể hy vọng. Câu cách ngôn 18 dạy rằng: “Không hy vọng sẽ không gặp được cái không thể hy vọng là cái không thể khai khẩn và không thể gặp mặt được”<sup>1</sup>

Nếu không *tin tưởng* vào thần thánh, loài người cũng không thể biết được thần thánh.

Nhưng ở đây có phải “tin” theo nghĩa “đức tin” điều kiện tiên quyết cho “tri thức suy lý” như thần học thông thường dạy “Credo ut intelligam” không?

Không! Hi vọng và tin tưởng mà Héraclite đòi hỏi ở đây nhằm mở đường cho cuộc đối thoại giữa *lý tính* của *thần* và *lý tính* của *người*. Vậy *lý tính* của *thần* là chính *tinh thể* của toàn diện vạn vật, trong đó có *lý tính* của con người.

Vì với Héraclite, con người là *một toàn thể* và toàn thể này lại là phần mảnh của *đại toàn thể*.

Từ trước tới đây ta đã gặp biết bao *toàn thể* trong tư tưởng của Héraclite: *lý tính* (*logos*) cấu thành ý nghĩa của biến hành toàn diện; *lửa*, tham dự vào *lý tính* cấu thành

<sup>1</sup> 1. Burnet. Sơ tr. 149, câu 7.

động cơ nội tại cho vận hành của vũ trụ; *thần linh*, trong liên hệ với lý tính và lửa, lại chính là minh triết (hùng mạnh như sắt) của vũ trụ; *thời gian* có quyền năng vô hạn và đùa bỡn như con nit; *hòa âm vô linh* liên kết mọi sự đối nghịch trong tân bộ hợp lý; *định luật* là cơ cấu của vũ trụ vật lý và chính trị v.v...

Tất cả những đơn vị ấy đều thể hiện giữa lòng một *toàn thể tuyệt đối*. Toàn thể này bao hàm tất cả mọi hữu thể và mọi biến dịch.

Những đơn vị ấy liên hệ mật thiết với nhau, và hơn nữa chúng còn hòa hiệp với nhau, nhưng lại không đồng hóa vào nhau.

Một đơn vị mới được kê khai là "tâm hồn" (psychè) của con người (anthropos).

\* Tâm hồn cũng có một lý tính tự nó tăng trưởng thêm lên mãi mãi (DV 115).

Héraclite muốn dạy cho con người *lý tính* để họ hiểu rằng mình có liên hệ với cosmos và theos, vì tính thể của họ cũng tham gia tính thể biến dịch của vũ trụ.

Ta có thể tạm gọi đây là lĩnh vực "nhân sinh học" (anthropologie) của Héraclite.

Nhưng đây không phải là một nhân sinh học có tính cách hệ thống luận lý như tâm lý học suy lý thông thường xưa nay trong siêu hình học phương Tây.

Trái lại, đây là một "nhân sinh học" không có tính cách hệ thống mà lại thực sự có tính cách tổng hợp, đầu tiên trong lịch sử tư tưởng; nó mở ra con đường *thiết yếu dẫn con người vào giữa lòng của vũ trụ*, nhưng muốn làm như thế được, con người lại phải hiểu được chính mình. Sự



khó khăn cho tư tưởng nhân sinh học chính là hoàn cảnh đó; là người, con người thức mắc về chính hữu thể của mình và hữu thể của những người giống như mình. Con người là một phần mảnh của toàn thể. Phải, nhưng chính họ lại linh hội được toàn thể như toàn thể trong khi linh hội tất cả những gì vượt lên trên chính mình. Vì vậy không có *chủ tri* (di động hay bất định) một bên và *đối tượng khách tri* hay những *đối tượng* (di động hay bất định) một bên; ngược lại chỉ có “những chủ tri” và “những đối tượng” hàm chứa trong dòng sông của vạn vật biến dịch mà con người luôn luôn phải cố gắng am hiểu ý nghĩa”<sup>1</sup>.

Chính sự hiểu lầm của nhân sinh học suy lý đã che lấp sự liên hệ giữa “logos” của con người và “logos” biến dịch của vạn vật.

Do đó, siêu hình học của phương Tây đã ưu đãi con người ở một *vị trí* đặc biệt trong vũ trụ, như *vị trí* của họ là một *vị trí* khách quan theo hình học gồm một không gian kiểu một hệ thống những chấm đen đồng tính nhau, hay như *kỳ gian* trong muôn vàn *kỳ gian* đồng tính nhau, hay nói một cách không trừu tượng, *vị trí* và *kỳ gian* của con người là *vị trí kỳ gian* của một tạo vật như bất cứ vật thể nào, nhưng tạo vật này lại là tạo vật cao siêu hơn vạn vật, hay là đỉnh cao nhất trên kim tự tháp của vạn vật, vì họ được quan niệm như “một sở hữu chủ”, “một điển chủ”, “một kẻ nắm giữ” những đặc tính cao quý phân biệt họ xa vời với những sự vật khác. Do đó con người kiêu hãnh vì sự cao cả của họ vượt trên kim khí, thảo mộc và sinh vật.

Nhưng chính sức mạnh của sự cao cả và thống trị trên muôn vật ấy lại chỉ là một sức mạnh *có cùng và giới hạn*

1. Axelos. Sơ tr. 175 - 176.

cho con người, như người ta thường lý luận, vì không những con người không thể thống trị được mọi sự và sức mạnh của con người còn có thể bị tiêu hao vì sự bao la của vũ trụ, mà còn vì con người cảm thấy mình *bị lệ thuộc thần thánh*, những *dáng thiêng liêng, vô hình*. Những sức mạnh siêu việt này không xuất hiện bởi con người như những hiện tượng thiêng nhiên, trái lại chúng còn thể hiện ra một cách tế nhị, và nói với con người *một tiếng nói huyền bí* của lương tâm, ở tận nơi sâu kín của tâm hồn hay chúng còn thể hiện với con người như những biểu hiện của một số mệnh tất định.

Nói tóm lại, trong viễn tượng *nhân sinh học* của siêu hình học cũ, con người được quan niệm là *một kẻ thống trị vạn vật*, nhưng đồng thời lại là *một đầy tớ của thần thánh*. Họ vừa sống trong sự sợ hãi thần thánh tuy rằng họ vừa thống trị vạn vật.

*Con người là trung gian giữa sinh vật và Thiên Chúa.*

Fink kết luận: "Quan niệm yếu tính của con người vừa nói trên đã chi phối phần lớn truyền thống tư tưởng của ta về phương diện tôn giáo, triết lý cả đến những hình thức trung dung của chúng nữa"<sup>1</sup>.

Hơn nữa, vị trí trung gian ấy còn là *một vị trí bị dặt, thế lưỡng* vì họ xâu xé giữa những sức mạnh đối nghịch nhau, giữa hai thế giới, *một lý giới* (mundus intelligibilis), *một vật giới* (mundus sensibilis).

"Như thế, con người xuất hiện như một tinh thần mang một cảm năng tính sơ bản hay một sinh vật, nhưng lại bị quyến rũ bởi một sức mạnh tinh thượng, tương tự một bản

1. Sơ. tr 43 và rải rác tr. 42 -43

tính hai mặt cạnh tranh nhau, xâu xé nhau, như con vật huyền thoại, “đầu ngựa mình sỏ” (Centaure) (...)

Chính tính chất “đầu ngựa mình sỏ” nền tảng ấy trong hình ảnh con người của tư tưởng cổ truyền đã kết thành một di sản tai họa (un héritage funeste) khi nó che lấp và xóa nhòa sự liên quan giữa hiện hữu của con người với vũ trụ<sup>1</sup> bằng sự xa cách nội thế phân biệt con người một đàng với loài vật, một đàng với thần thánh<sup>2</sup>.

Qua quan niệm con người trên đây, siêu hình học phương Tây đã lý luận: “Con người được quan niệm như sống ở cả hai thế giới; và còn được hiểu trong hữu thế của nó như một hữu thể bị phân đôi từ một tương quan phân đôi với hai thế giới khác nhau.

Nhưng Fink hỏi: Một lý luận như vậy có giá trị không? Phải nói là không! Vì ở đây người ta dùng danh từ “vũ trụ” (hay thế giới) ở số nhiều và chính số nhiều ấy mới nói lên hùng hồn, vì được dùng ở số nhiều, khái niệm về vũ trụ mới trở thành một ẩn dụ (une métaphore), một sắc thái tương tự, nghĩa là như toàn diện, toàn thể (un totum). “Nhưng vũ trụ không phải bất cứ một toàn thể nào, cũng không phải linh vực của một toàn bộ nào hay một địa hạt nào của sự vật”. Nó không phải “một” toàn thể mà nó là “toàn thể”, một toàn thể duy nhất bao hàm tất cả mọi sự một cách tất nhiên. Toàn thể tính của vũ trụ không phải một trường hợp của toàn thể của một tiểu loại hay toàn thể của một đại loại hay cả một số nhiều vô hạn. Vì vậy không thể so sánh toàn thể vũ trụ tính với những “toàn thể” nội thế (là những toàn thể chỉ có cách tương đối).

1. Tức là giữa “logos” con người với “logos” của hoàn vũ biến dịch.

2. Sơ, tr. 44 - 45.

117 Nên khi nói tới “thế giới”, ta chỉ nói bằng một cách ẩn dụ để chỉ một toàn thể nào đó, tương đối trong toàn bộ đóng kín của nó, do đó một cách chính xác, thế giới lý giới và thế giới vật giới không phải những thế giới, mà chỉ là những linh vực nội tại của vũ trụ, những chiều kích của những vật thể cố định”<sup>1</sup>.

118 Từ quan niệm con người nói trên, Descartes và các trường phái theo sau đều đã hình dung con người là “chủ tri”, rồi “chủ tri tiên nghiệm”, rồi “ý thức phổ quát” và “ý thức tuyệt đối” v.v... đứng đối diện với vũ trụ đối tượng.

119 Nói cách khác, trong viễn tượng ấy con người chỉ là một “bản thể suy tư” trong liên hệ đường thẳng với vạn vật “bản thể bị suy tư”.

120 Do đó làm gì còn liên quan giữa *con người như “logos phần mảnh”* với *vũ trụ như “logos toàn thể”*.

121 Nhưng Héraclite dạy rằng:

122 “Cũng như con nhện nằm giữa màng lưới của nó, thoát khi một con ruồi xé một sợi tơ trong màng lưới của nó, nhện nhìn thấy vợi và chạy lại như thế nó đau buồn vì sợi tơ đã bị đứt, cũng thế trong cơ thể con người khi một bộ phận khác trong cơ thể của họ bị thương, họ liền vợi và, như đau khổ vì vết thương trên thể xác mà họ có liên hệ bằng những sợi dây dẻo dai và đúng tỷ lệ.”<sup>2</sup>

123 “Với những ai xuống trong cùng những dòng sông thì có những dòng sông khác và những làn nước khác; và các tâm hồn cùng họ hấp bằng khí ẩm ướt”<sup>3</sup>.

“Với những tâm hồn khi trở thành nước là chết, đối với nước khi trở thành đất là chết; từ đất sinh ra nước, và từ nước sinh ra tâm hồn”<sup>1</sup>.

Ở đây tâm hồn không nằm ở một chỗ nào trong thế xác, nó di động và thể hiện ở đầu cảm năng tính của thế xác bị chấn động. Nó cùng hiện hữu với thế xác. Nên không có sự phân ly (nhị nguyên) một bên là linh hồn, một bên là thế xác. Linh hồn di động như một dòng sông, nó có thể liên lạc được với tất cả những gì di động.

Do đó linh hồn bị lệ thuộc với lý tính, với lửa, với thần tính, với thời gian v.v... Và nó cũng được chở đi do những triều lưu của dòng sông.

Hình như Héraclite không nói tới linh hồn chung của vũ trụ như các triết gia khác kỷ sau này, tuy nhiên linh hồn ở trong vũ trụ, trước khi trở thành linh hồn của mỗi cá nhân con người.

Linh hồn còn trực tiếp liên hệ với lửa.

Trong khi bắt rễ từ những gì âm uớt, linh hồn trở thành một hình thành của lửa, nhờ ở con đường đi lên và qua trung gian của những hố hấp trong tréo.

Rồi theo con đường đi xuống linh hồn trở thành nước, và vì nước ở cực đối lập với lửa minh triết nên nó có nghĩa là sự chết của nó.

Tóm lại, linh hồn con người với tư cách tham dự vào linh hồn của vũ trụ phát sinh từ sự hô hấp của vũ trụ từ đó lửa mới phát sinh.

Hay giữa lòng của *toàn thể* tức vũ trụ, linh hồn cũng là

1. DV.36

một toàn thể có tính cách hỗn xáo cùng tuân theo cùng một nhịp điệu với vũ trụ.

Như thế theo Héraclite giữa vũ trụ và con người luôn luôn có một liên hệ. Nên ông không giải thích vũ trụ bằng con người, cũng không giải thích con người bằng vũ trụ, vì không bao giờ có bên kia mà không có bên này và ngược lại.

*Đại vũ trụ* (macrocosme) và *tiểu vũ trụ* (microcosme) chỉ là hai khía cạnh khác nhau của cùng một vũ trụ bao quát và duy nhất. Hay "thần y như nhân".

Một cách vắn tắt, có thể tóm lược tất cả khía cạnh *Logos*, *Cosmos*, *Theos* và *Anthropos* trong quan niệm "Tứ trụ" (das Geviert) của Heidegger, như Otto Pöggeler nhận xét: "Vũ trụ xét như tứ trụ gồm địa và thiên, thần và nhân không được giải thích từ một "nguyên nhân" nào ngoại tại với nó, cũng không được tách ra thành một cơ cấu nào (trong bốn thành tố) ra khỏi toàn khối để làm nền tảng ( cho ba cái kia) hay cho cả toàn khối.

Như thế, hòa âm của vũ trụ vừa có tính cách tiết lộ vừa có tính cách bí mật, là một "căn nguyên" vô nền tảng. Với một toàn thể như vậy không thể tìm một nền tảng nào tối cao hay tối hậu cho nó được. Như thế, vũ trụ là một trò đùa, ở đây mọi nền tảng đều bị lung đoạn." (SvG 180)

Tóm lại vũ trụ là *tứ trụ* xét như "sự phản chiếu của những tấm gương", ở đây mỗi tấm gương - thần y như nhân, thiên y như địa - đều phản chiếu lại tính thể của cả ba cái kia và như thế nó còn tự phản chiếu chính mình trong tính thể riêng tư của mình<sup>1</sup>.

1. *La pensée de Heidegger*, tr. 343 - 344 và *Essais et Conférences*, bài La chose.

Tứ trụ cũng là phản ánh trung thực lý thuyết “ *vạn vật đồng nhất thể*” của lý tính đại đồng, trong đó mọi khía cạnh suy tư biểu tượng thành hữu thể học, luận lý học, biện chứng pháp, vũ trụ luận, thần minh luận, và nhân sinh luận đều phản ánh lẫn nhau, trong mỗi cái đều thiết yếu thấy những cái này liên hệ với những cái kia và phản chiếu cái kia.

Tư tưởng căn nguyên hay lý tính đại đồng là nhìn trong một thấy phản chiếu cả những cái kia. Nhất mà đa, và đa mà nhất.

“Sophon estin “En Panta””

Đó mới là

“Das Sein selbst”

Nhưng theo ảnh hưởng của Platon và Aristote truyền thống triết sử phương Tây đã loại bỏ tất cả những gì tinh túy nhất của Héraclite để chỉ giữ lại có lý thuyết *biến dịch*.

## Bản văn

1. Il est sage d'écouter, non pas moi, mais mon verbe, et de confesser que toutes choses sont Un – R. P.403; D 50.

2. Quoique ce verbe soit toujours vrai, les hommes n'en sont pas moins aussi incapables de le comprendre quand ils l'entendent pour la première fois qu'avant de l'avoir entendu. Car, quoique toutes choses se passent conformément à ce verbe, il semble pourtant que les hommes n'en aient aucune expérience, quand ils font des essais, en paroles et en actions, tels que je les expose, divisant chaque chose suivant sa nature et montrant comment elle est en réalité. Mais les autres hommes ne savent pas ce qu'ils font quand ils sont éveillés, de même qu'ils oublient ce qu'ils sont pendant leur sommeil – RP.32; D 1.

3. Les fous, quand ils entendent, sont comme les sourds, c'est d'eux que le proverbe témoigne qu'ils sont absents quand ils sont présents - RP. 31a; D34.

4. Les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins pour les hommes, s'il ont des âmes qui ne comprennent pas leur langage - RP.32;D107.

5. La foule ne prend pas garde aux choses qu'elle rencontre, et elle ne les remarque pas quand on attire son attention sur elles, bien qu'elle s' imagine le faire - D17.

6. Ne sachant ni écouter ni parler - D19.

7. Si tu n'attends pas l'inattendu, tu ne le trouveras pas car il est pénible et difficile à trouver - D18.

8. Ceux qui cherchent de l'or remuent beaucoup de terre, et n'en trouvent que peu. - R.P 44b; D 22.

9. La nature aime à se cacher - R.P 34f; D 123.

10. Le maître à qui appartient l'oracle des Delphes, ni n'exprime ni ne cache sa pensée, mais il la fait voir par un signe - R.P 30a; D 39.

11. Et la Sibylle, qui de ses lèvres délirantes, dit des choses sans joie, sans ornements et sans parfum, atteint par sa voix au delà de mille années, grâce au Dieu qui est en elle - R.P 30a; D 92.

12. Les choses qui peuvent être vues, entendues et apprises sont celles que j'estime le plus - R.42 D 55.

13. ... apportant des témoignages indignes de confiance sur des points contestés - DV 12a 23.

14. Les yeux sont des témoins plus exacts que les oreilles - R.P 42c; D101a.

15. Le fait d'apprendre beaucoup de choses n'instruit pas l'intelligence; autrement il aurait instruit Hésiode et Pythagore, ainsi que Xénophane et Hécatee - P.31 D 40.

16. Pythagore, fils de Mnésarque, poussa les recherches plus loin que tous les autres hommes, et choisissant ces écrits, il revendiqua comme sa propre sagesse et qui n'était qu'une connaissance de beaucoup choses et un art de méchanceté - R.P 31a; D 129.



17. De tous ceux dont j'ai entendu les discours, il n'en n'est pas un seul qui soit arrivé à comprendre que la sagesse est séparée de tout - R.P 32b; D 108.

18. La sagesse est une seule chose. Elle consiste à connaître la pensée par laquelle toutes choses sont dirigées par toutes choses - R.P. 40; D 41.

19. Ce monde, qui est le même pour tous, aucun des dieux ou des hommes ne l'a fait; mais il a toujours été, il est et sera toujours un feu éternellement vivant, qui s'allume avec mesure et s'éteint avec mesure - R.P 45; D 30.

20. Les transformations du feu sont, en tout premier lieu, mer; et la moitié de la mer est terre, la moitié vent tourbillonnant - R.P 35b; D 31a.

21. Toutes choses sont un échange pour du feu et le feu pour toutes choses, de même que les marchandises pour l'or et l'or pour les marchandises - R.P 35; D 90.

22. Elle devient mer liquide, et est mesurée avec la même mesure qu'avant de devenir terre - R.P 39; D 31b.

23. Le feu est manque et excès - R.P 36a; D 65.

24. Le feu vit (du verbe vivre) la mort de l'air et l'air vit la mort du feu; l'eau vit la mort de la terre, la terre celle de l'eau - R.P 37; D 76.

25. Le feu, dans son progrès, jugera et condamnera toutes choses - R.P36a; D 66.

26. Comment pourrait-on se cacher de ce qui ne se couche jamais? D 16.

27. C'est la foudre qui dirige le cours de toutes choses - R.P 35b; D 64.

28. Le soleil ne franchira pas ses mesures, s'il le fait, les Erinyes, servantes de la Justice, le découvriront - R.P 39; D 94.

29. La limite de l'Orient et de l'Occident est l'Ourse, et à l'opposé de l'Ourse est le domaine du brillant Zeus-120

30. S'il n'y avait pas de soleil, il ferait nuit, quoi que puissent faire tous les autres astres - D 89.

31. Le soleil est chaque jour nouveau - D 5.
32. Voir plus haut, chap. I, p 41, n I - 138.
33. .... les saisons qui apportent toutes choses. - D 100.
34. Hésiode est le maître de la plupart des hommes. Les hommes pensent qu'il savait beaucoup de choses, lui qui ne connaissait pas le jour ou la nuits. Ils ne font qu'un - R.P 39b; D 57.
35. Dieu est jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, surabondance et famine; mais il prend des formes variées, tout de même que le feu, quand il est mélangé d'aromate, est nommé suivant le parfum de chacun d'eux - R.P 39b; D67.
36. Si toutes choses devenaient fumée, les narines la distingueraient - D7.
37. Les âmes sentent dans l'Hádès - R.P 46d; D 98.
38. Les choses froides deviennent chaudes, et ce qui est chaud se refroidit; ce qui est humide se sèche, et ce qui est desséché devient humide - D 126.
39. Il se disperse et se rassemble; il avance et se retire - D 91.
40. - 41. Tu ne peux pas descendre deux fois dans les mêmes fleuves, car de nouvelles eaux coulent toujours sur toi - R.P 33; D12.
42. Homère avait tort de dire: "Puisse la discorde s'éteindre entre dieux et les hommes!" Il ne voyait pas qu'il priait pour la destruction de l'Univers; car si sa prière était exaucée, toutes choses périraient.... R.P 34d; DV 12a 22.
43. (Polémos) (La guerre) est le père de toutes choses et le roi de toutes choses: de quelques - uns il a fait des dieux, de quelques - uns, des hommes; de quelques - uns des esclaves; de quelques - uns, des libres - R.P 34; D 53.
44. Les hommes ne savent pas comment ce qui varie est d'accord avec soi. Il y a une harmonie de tensions opposées, comme celle de l'arc et de la lyre - R.P 34; D 51.
45. C' est l'opposé qui est bon pour nous - 8.
46. L'Harmonie cachée vaut mieux que l'harmonie ouverte - R.P34; D54.

47. Ne conjecturon pas à tort et à travers sur les plus grandes choses - D47.
48. Les hommes qui aiment la sagesse doivent, en vérité, être au courant d'une foule de choses - D 35.
49. Le sentier droit et le sentier courbe que suit le peigne du foulon est un le même. - D 59.
50. Les ânes aiment mieux avoir de la paille que de l'or - R.P 31a; D9.
51. Les bœufs sont heureux quand ils trouvent à manger des vesces amères. - R.P48b; D 51a.
52. L'eau de la mer est la plus pure et la plus impure. Les poissons peuvent la boire et elle leur est salutaire; elle est imbuvable et funeste aux hommes. - R.P 47c; D 61.
53. Les porcs se baignent dans la fange, et les oiseux de basse cour dans la poussière - D 37.
54. .... trouver ses délices dans la fange - D 13.
55. Toute bête est poussée au pâturage par des coups. D11.
56. Identique au n° 45. - D89.
57. Bien et mal sont tout un. - R.P 47c; D 58.
58. Les médecins qui coupent, brûlent, percent et torturent les malades demandent pour cela un salaire qu'ils ne méritent pas de recevoir. - R.P 47c; D 58.
59. Les couples sont des choses entières et des choses non entières, ce qui est réuni et ce qui est désuni, l'harmonieux et le discordant. L'Un est composé de toutes choses, et toutes choses sortent de l'Un - D10.
60. Les hommes n'auraient pas connu le nom de la Justice si ces choses n'étaient pas - D23.
61. Pour Dieu, toutes choses sont justes, et bonnes et droites, mais les hommes tiennent certaines choses pour mauvaises et certaines pour droites - R.P 45; D 102.
62. Nous devons savoir que la guerre est commune à tous, et que

la lutte est justice, et que toutes naissent et périssent (?) par la lutte - D80.

64. Toutes les choses que nous voyons étant assoupis sont sommeil - R.P. 42c; D 21.

65. Le sage est un, seulement. Il ne veut pas et veut être appelé nom de Zeus - R.P. 40; D 32.

66. L'arc (Bios) est appelé vie (Bios), mais son œuvre est mort - R.P. 49a; D 38.

67. Les mortels sont immortels et les immortels sont mortels, l'un vivant la mort de l'autre et mourant la vie de l'autre - R.P. 46; D 62.

68. Car c'est la mort pour les âmes que de devenir eau, et mort pour l'eau que de devenir terre. Mais l'eau vient de la terre, et de l'eau l'âme. - R.P. 38; D 36.

69. Le chemin en haut et le chemin en bas sont un et le même - R.P. 36d; D 60.

70. Dans la circonférence d'un cercle, le commencement et la fin se confondent - D 103.

71. Tu ne trouveras pas les limites de l'âme, quelle que soit la direction dans laquelle tu voyages, si profonde en est la mesure - R.P. 41d; D 115.

72. C'est plaisir pour les âmes de devenir humides - R.P. 46c; D. 77.

73. Quand un homme est ivre, il est conduit par un jeune garçon sans barbe; il trébuche, ne sachant où il marche parce que son âme est humide - R.P. 42; D6 117.

74 - 76. L'âme sèche est la plus sage et la meilleure - R.P. 42; D. 118.

77. L'Homme est allumé et éteint comme une lumière pendant la nuit - D. 26.

78. Et c'est la même chose en nous, ce qui est vivant et ce qui est mort, ce qui est éveillé et ce qui dort, ce qui est jeune et ce qui est vieux; les premiers sont changés de place et deviennent les derniers,

et les derniers, à leur tour, sont changés de place et deviennent les premiers. - R.P. 47; D. 88.

79. Le temps est un enfant jouant aux dames; la puissance royale est celle d'un enfant - R.P. 40a; D. 52.

80. Je me suis cherché moi même - R.P. 48; D. 101.

81. Nous descendons et ne descendons pas dans les mêmes fleuves; nous sommes et ne sommes pas. - R.P. 33a - D. 12.

82. C'est une fatigue de travailler pour les mêmes maîtres et d'être gouverné par eux - D 89b.

83. Il se repose par le changement - D 89a.

84. Même la bière se décompose si elle n'est pas remuée - D.125.

85. Il vaut mieux jeter des cadavres que du fumier - D. 96.

86. Quand ils naissent, ils désirent vivre et subir leur destinée - ou plutôt jouir du repos - et ils laissent après eux des enfants pour qu'ils subissent à leur destinée - D 20.

87 - 89. Un homme peut être grand père à trente ans - DV. 12 A 19.

90. Ceux qui dorment sont des compagnons de travail... - D. 75.

91a. La pensée est commune à tous - D.113.

91b. Ceux qui parlent avec intelligence doivent tenir ferme à ce qui est commun à tous, de même qu'une cité tient ferme à sa loi, et même plus fortement. Car toutes les lois humaines sont nourries par la seule loi divine. Elle prévaut autant qu'elle le veut, et suffit à toutes choses, sans même s'épuiser - R.P. 43; D 119.

92. Ainsi nous devons suivre le commun, et cependant la plupart vivent comme s'ils avaient une sagesse à eux - R.P. 44; D2.

93. Ils sont étrangers aux choses avec lesquelles ils ont un commerce constant - R.P. 32b; D.71.

94. Il ne vaut rien d'agir et de parler comme gens endormis - D 73.

95. Ceux qui veillent ont un monde commun, mais ceux qui dorment se détournent chacun dans son monde particulier - D. 89.

96. La voie de l'homme n'a pas de sagesse, mais bien celle de Dieu - R.P. 45; D 78.

97. L'homme est appelé par Dieu petit enfant, tout comme un enfant par un homme. - R.D. 45; D 79.

98 - 99. L'homme le plus sage, comparé à Dieu, est un singe, de même que le plus beau singe est laid, comparé à l'homme - D 83, 82.

100. Le peuple doit combattre pour sa loi comme pour ses murailles - R.P. 43b; D 99.

101. De plus grandes morts gagnent de plus grandes portions - R.P. 49a; D 25.

102. Les dieux et les hommes honorent ceux qui tombent dans la bataille - R.P. 49a; D 24.

103. Le dérèglement doit être éteint, plus encore qu'une maison en feu - R.P. 49a; D 43.

104. Il n'est pas bon pour les hommes d'obtenir tout ce qu'ils désirent. C'est la maladie qui rend la santé agréable; mal, bien; faim, satiété; fatigue, repos. - R.P. 48b; D. 101, 111.

105 - 107. Il est dur de combattre avec les désirs de son propre cœur. Tout ce qu'il aspire à obtenir, il le recherche aux dépens de l'âme. - R.P. 49a; D 85, 116 112.

108 - 109. Le mieux est de cacher la folie; mais cela est difficile au moment où l'on s'abandonne auprès des coupes - D. 109, 95.

110. Et c'est une loi, aussi, d'obéir au conseil d'un seul - R.P. 49a; D 33.

111. Car quelle pensée ou quelle sagesse ont-ils? Ils suivent les poètes et prennent la foule pour maîtresse, ne sachant pas qu'il y a beaucoup de méchants et peu de bons. Car même les meilleurs d'entre eux choisissent une seule chose de préférence à toutes les autres, une gloire immortelle parmi les mortels, tandis que la plupart se gavent de nourriture comme des bêtes - R.P. 31a; D 104, 29.

112. A Priène vivait Bins, fils de Teutamas, qui est de plus de considération que les autres. Il disait: "La plupart des hommes sont mauvais". - D 39.

113. Un seul est dix mille pour moi, s'il est meilleur - R.P. 31a; D 49.
114. Les Ephésiens feraient bien de se pendre, homme par homme, et d'abanbonner la ville à des jeunes gens sans barbe, car ils ont chassé Hermodore, le meilleur homme qui fut jamais parmi eux, en disant: "Nous ne voulons parmi nous personne qui soit le meilleur; s'il en est un de tel, qu'il s'en aille ailleurs et parmi d'autres gens" - R.P. 29b; D 121.
115. Les chiens aboient après tous ceux qu'ils ne connaissent pas - R.P. 31a; D 97.
- 116... (Le sage) n'est pas reconnu, parce que les hommes manquent de foi - D 86.
117. Le fou s'agite à chaque mot - R.P. 44b; D 87.
118. Le plus estimé d'entre eux ne connaît que des contes; mais en vérité la justice atteindra les artisans de mensonges et les faux témoins - D28
119. Homère devrait être banni des concours et fouetté, et Archiloque pareillement - R.P. 31; D 42.
120. Un jour est pareil à tout autre - 106
121. Le caractère de l'homme est sa destinée - D 119.
122. Quand les hommes meurent, des choses les attendent, qu'ils ne prévoient pas et auxquelles ils ne songent pas. - R.P. 46d; D 27.
- 123... qu'ils s'élèvent et deviennent les vigilants gardiens des vivants et des morts - R.P. 46d; D 63.
124. Noctambules, mages, prêtres de Bakchos et prêtresses des pressoirs; trafiquants de mystères... - D 14a.
125. Les mystères pratiqués parmi les hommes sont des mystères profanes. - R.P. 48; D 14b
126. Et ils adressent des prières à ces images, comme, si un homme voulait parler avec la maison d'un homme, ne sachant pas ce que sont les dieux ou les héros - R.P. 49a; D 5.
127. Car si ce n'était pas en l'honneur de Dionysos qu'ils faisaient

une procession et chantaient le honteux hymne phallique, ils agiraient de la manière la plus éhontée. Mais Hadès est le même que Dionysos en l'honneur de qui ils tombent en démence et célèbrent la fête des pressoirs - R.P. 49; D 15.

129 - 130. C'est en vain qu'ils se purifient en se souillant de sang tout comme si un homme qui eut marché dans la fange voulait se laver les pieds dans la fange. Un homme qui le verrait agir ainsi le tiendrait pour dément. - R.P. 49a; D 68, 5.

## TRƯỜNG PHÁI ELÉE

Như đã nói trên, thuyết biến dịch của Héraclite đã bị "trá thù" bằng một chủ trương đối kháng với nó. Đó là chủ trương của trường phái Elée mà Parménide vừa là thủ lĩnh vừa là lý thuyết gia thời danh nhất.

Thực ra cũng như đối với các tiền nhân của Parménide, sử liệu về trường phái này và riêng về Parménide, vẫn mở cửa cho nhiều giải thích khác nhau nữa như sẽ đề cập sau, nhưng theo ảnh hưởng của Platon và Aristote, truyền thống lịch sử triết học phương Tây đã quan niệm chủ trương của Parménide là một lập trường hoàn toàn mâu thuẫn với lập trường của Héraclite và cả với lập trường của những trường phái đi trước.

- Một mặt, đối lập lý thuyết *biến dịch*, *hư vô*, *áo ảnh* hay *bất động tính* của Héraclite, trường phái này sẽ chủ trương lý thuyết *bất dịch*, *hữu thể*, *thực tại*, hay *động tính*.

- Mặt khác, đối lập lý thuyết của Milet và Pythagore lấy *nước*, *khí*, *bất định* và *con số* làm nguyên chất sơ bản, trường phái này lại lấy *hữu thể* làm *nền tảng vững chắc nhất* cho vạn vật.



Nói tóm lại, lập trường của tất cả trường phái này quan niệm rằng vạn vật đều là *thực thể* (hay hữu thể) và mọi sự đều *trường tồn tuyệt đối*.

Có ba nhân vật của trường phái này đã làm cho đô thị Elée của miền Nam Ý trở thành thời danh. Đó là những ông: Xénophane, Parménide và Zénon.

### Xénophane

(phỏng năm 570 - 475)

Nếu xét nội dung lý thuyết như sẽ nói sau thì hình như phải xếp Xénophane vào trường phái Pythagore như Burnet đã làm.

Nhưng có lẽ vì lý do quê quán định cư và liên hệ với Parménide mà nhiều triết sử gia đã xếp Xénophane vào trường phái Elée này (Bréhier, d'Aster, nhất là Hirschberger).

Không những thế, Xénophane còn được coi là người khai trương ra trường phái.

Quá vậy, sinh trưởng tại Colophane (Ionie) và cũng bắt buộc di cư, lang thang nhiều nơi, sau cùng Xénophane đã định cư ở đô thị Elée. Theo Hirschberger, chính vì Xénophane mà một đô thị nhỏ bé như Elée đã trở thành thời danh nhờ ở một trường phái triết học.

\* Về những sáng tác của ông, người ta còn ghi nhận được một số những bài thơ *bi ca* (*élégies*) và *trào phúng* (*satires*).

Từ những sáng tác ấy, ngày nay các triết sử gia cũng

chỉ ghi lại được mấy nét sơ lược về lý thuyết của ông như sau:

\* Một cách nào đó, hình như Xénophane vẫn còn trung thành với tinh thần của trường phái Milet, ví dụ ông cũng giải thích các vì tinh tú và mặt trời bằng những làn hơi hay mây từ sự bốc hơi của biển, hay ông cũng ước đoán rằng mặt đất ta ở được hiện giờ là kết quả của những lớp phù sa từ biển vào và đọng lại thành những lớp đất cứng, bằng chứng nền tảng cho giả thuyết ấy là những hầm tiền sử, hay ông cũng đã công nhận rằng có muôn nghìn thế giới.

\* Nhưng Xénophane lại không có khuynh hướng khoa học như các tiền bối của trường phái Milet của ông, vì ông không hề chú ý tới hình thức của vũ trụ và của trái đất; hay vì ông đã công nhận rằng mặt trời ngày nay sẽ tiếp tục sự vận hành của nó vô hạn theo đường thẳng rồi ngày mai sẽ được thay thế bằng một mặt trời khác v.v... (Bréhier).

\* Sở dĩ Xénophane không có khuynh hướng khoa học như vậy vì nơi ông một tinh thần tôn giáo có tính cách "thần học" đã hiện hình rõ hơn, tuy rằng khuynh hướng ấy đã minh nhiên với Héraclite (Burnet) và tinh thần khoa học của Milet, nghĩa là theo Xénophane, lý trí con người không thể chấp nhận được hình ảnh thần minh theo kiểu nhân hình hóa (images anthropomorphiques) của ý thức huyền thoại, như trong thần minh luận của Homère và Hésiode, ví dụ trong bài thơ trào phúng sau đây:

"Vì mọi người ngay thoạt đầu đã học hỏi từ Homère..." (câu 10).

"Homère và Hésiode đã gán cho các thần tất cả những

gi là bí ối như trộm cắp, tà dâm và lường gạt lẫn nhau v.v... y như loài người vậy” (câu 11).

“Nhưng những người phàm trần tưởng tượng rằng các thần cũng có sinh đẻ như họ, cũng có quần áo, cũng có tiếng nói và hình hài giống như họ” (câu 14).

Trong khuynh hướng ấy, các vị thần còn được tưởng tượng theo màu da và sắc thái dân tộc riêng của họ, như:

“Người dân Ethiopie thì tưởng tượng các vị thần của họ màu da đen và có mũi cong; còn dân Thraces lại cho rằng: các thần của họ phải có đôi mắt xanh và mái tóc đỏ” (câu 16)

Đối với lịch sử triết học phương Tây, thái độ chế giễu sự tin tưởng bừa bãi, huyền hoặc của dân gian đối với thần thánh của họ là một điều khá mới lạ. Ít nhà tư tưởng đã đạt tới được một “niềm tin triết lý” như thế, vì trong dòng lịch sử triết lý sau này của Hi Lạp và phương Tây, khuynh hướng nhân hình hóa thần thánh của dân chúng vẫn còn là sức quyến rũ cho chính những đại triết gia tự xưng là đã vượt dân chúng nhờ ở ý niệm thần “siêu việt”.

Vậy theo Xénophane:

“Chỉ duy có một vị thần, cao cả nhất trong số các thần và loài người, và Ngài lại không giống với người trần cả về hình hài, cả về tư tưởng (câu 23).

“Ngài nhìn tất cả cũng như Ngài suy nghĩ tất cả và cũng như Ngài nghe tất cả” (câu 24).

“Nhưng không vất vả gì mà Ngài lại thống trị được muôn vật bằng sức mạnh của tinh thần” (câu 25).

“Và Ngài luôn luôn ngự trị ở duy có một chỗ mà không

cần đi chuyển chỉ cả và Ngài không cần đi đây đi đó làm gì". (Câu 26) <sup>1</sup>

Với những câu thơ trích dẫn trên, nhiều học giả đã vội cho rằng đó là một thái độ vượt đa thần (polythéisme) để chấp nhận có một vị thần cao cả nhất như nhất thần (monothéisme), nhất là nhất thần kiểu siêu việt thế, như ý kiến của Freudenthal hay Willamovitz.

Nhưng theo Burnet, hình như cả hai ý kiến ấy đều không thể chấp nhận được, vì trong mạch văn của Xénophane, theo bằng chứng của Aristote, thì chủ trương "thần học" trên đây của Xénophane lại hình như đượm vẻ "hữu thể học" của Parménide và vũ trụ luận.

Đó cũng là lý do vì sao người ta đã liệt Xénophane vào trường phái Elée. Quả vậy, theo Aristote, Xénophane là "một chủ trương nhất thể đầu tiên" (Protos touton enisas)<sup>2</sup>. Trong mạch văn ấy, Aristote muốn coi Xénophane là người đầu tiên của trường phái Elée.

Hơn nữa, Aristote còn nói thêm: "Khi nhìn tất cả vũ trụ rồi, Xénophane mới nói rằng Nhất thể là thần" <sup>3</sup>.

Với những nhận xét của Aristote, Hirschberger lại nêu lên giả thuyết rằng: "Thần học" của Xénophane hình như có tính cách phiếm thần (panthéisme, tức mọi sự là thần hay thần là mọi sự).

Và cũng theo Hirschberger đó còn là khuynh hướng chung của trường phái trước Socrate <sup>4</sup>.

1. Burnet. Số tr. 134.

2. Méta. A 5, 988 D 21. DV 11A 30.

3. Méta 98b 24 "Considérant le monde entier (Xénophane) disait que l'Un était dieu"

4. Wahrscheinlicher wird den Ausspruch pantheistisch zu verstehensein; denn Aristoteles berichtet: "Xenophanes blickte zum Weltgebäude auf und sagte, das Eine sei Gott" (tò én emai tòu theón (21 A 34). Das liegt auch in der allgemein pantheistischen Linie, die die Vorsokratiker einschlagen). (GPh, I, tr. 25)

Trước kia giả thuyết phiếm thần cũng đã được Diels và Burnet công nhận, nhưng với một vài sự dè dặt và đặc điểm khác như sau:

“Theo ý kiến tôi - Burnet viết - Diels có lẽ đã tiến gần mục tiêu hơn <sup>1</sup>, khi ông quan niệm lý thuyết của nhà thi sĩ xưa là “một thứ phiếm thần hơi hạn hẹp”. Tuy nhiên tất cả những ý kiến trên có lẽ sẽ làm Xénophane bở ngỡ. Thực ra đó chính là “vũ trụ hiểu như trẻ con” (Weltkind) của Goethe, với những nhà tiên tri ở tay mặt và tay trái của nó <sup>2</sup>, và có lẽ Xénophane sẽ phì cười: Nếu một ngày kia ông biết rằng “Người ta coi ông là một nhà thần học”<sup>3</sup>.

Nhưng ngoài những giả thuyết có tính cách thần học, có lẽ trước hết phải nói rằng câu “nhất thể là thần”, của Xénophane được Aristote nhắc lại, với câu “khi nhìn tất cả vũ trụ” còn nói lên một điểm tương tự với lý thuyết “tất cả đều là hữu thể” (tout est Etre) hay “hữu thể là nhất thể” (L'Être est un) tức là hữu thể mới thấu nạp được mọi phức tạp, đã đoạn lại thành một của thủ lĩnh Parménide, Hirschelberger nêu ra giả thuyết như vậy <sup>4</sup>.

Đó còn là một lý do khác nữa để ghi nhận sự liên hệ của Xénophane với trường phái Elée và Parménide.

1. Freudenthal (đa thần), Willamovitz (nhất thần)

2. Có lẽ Weltkind của Gôthe tương tự “Le Temps est un enfant qui joue le jeu du monde” của Héraclite.

3. Diels se rapproche davantage du but, à mon sens, quand il qualifie la doctrine du vieux poète de “panthéisme quelque peu étroit”. Mais toutes ces opinions auraient à peu près également surpris Xénophane lui-même, il était en réalité le Weltkind de Goethe, avec des prophètes à sa droite et à sa gauche, et il eut souri s’il sut qu’un jour il serait regardé comme un théologien (Burnet. *Sđ.* tr. 144)

4. Und aus dem “einen am selbigen Ortverharrenden und sich nicht bewogenden Gott” Xenophanes hören wir nun bereits das Wort von “einem, zusammenhängenden, in sich ruhenden All” des Parmenides heraus. (GPh tr 25)

## Parménide

### (phỏng năm 540 - 470)

Là công dân của đô thị Elée, Nam Ý, thuộc một gia đình quý phái và giàu có. Hình như chính ông đã soạn thảo cho đô thị quê hương ông một đạo luật và ông thường nhắc lại rằng các triết gia thời xưa đều là những người sống theo thực tế. Có lẽ Xénophane đã là thầy của ông, nhưng học trò lại lớn hơn thầy, vì chính Parménide mới là đại diện chính thức và thời danh của trường phái Elée.

Sáng tác của ông cũng mang tên thông thường là *Péripheuseos*, viết bằng thơ có 6 âm mỗi câu. Nhưng ngày nay người ta chỉ còn ghi nhận được một số câu tán vãn (khoảng 130 câu (?), Jaspers).

Các học giả thường gọi những tán vãn này là *Bài ca Parménide* (*Le Poème de Parménide*)<sup>1</sup>. Bài ca này gồm ba phần: phần mở đầu, phần I trình bày con đường *chân lý*, phần II trình bày con đường *thường kiến*, tức những ý kiến của người thường hay của phàm trần.

Trong phần mở đầu, chúng ta được nghe kể rằng nhà hiền triết này được các công chúa của mặt trời hướng dẫn đi trên một hoàng xa, do những con ngựa kéo, với những tiếng bánh xe kêu cút kít. Trên lộ trình ấy nhà hiền triết vượt qua những miền u tối để tiến về phía ánh sáng cho tới tận biên cương hai miền, rồi đi xuyên qua vào cái cửa lớn phải có tay thần *Dikè* mở cho.

Sau cùng, nhà hiền triết tiến đến trước mặt nữ thần và được chính nữ thần tiếp đón một cách nồng hậu.

1. Burnet. Số tr. 199 - 205 (xem bản văn ở cuối bài về Parménide).

Chính miệng nữ thần tuyên bố: Giờ đây, nhà người sẽ phải học hỏi tất cả, từ trong tâm bất khuất của *chân lý* đầy tròn (aletheia) cho tới cả những *thường kiến* lừa đảo của người phàm trần (doxa).

Bối cảnh này không khỏi gợi cho ta liên tưởng tới một thứ nghi lễ *nhập đạo*, vì hình như chính *Bài ca* còn rập mẫu một quyển sách ghi chép về những cái chết huyền bí của những người nhập đạo Orphée, nhất là vì cơ cấu tưởng tượng phi thường của bài ca lại khác xa lối văn xuôi đơn giản của các trường phái triết lý Ionie và những hình ảnh thiết thực của Héraclite (Bréhier). Do đó, toàn bài ca ghi lại các lời mặc khải của nữ thần đã được phân làm hai phần: Phần thứ nhất với những câu thơ dài hơn, còn phần thứ hai với những câu thơ ngắn hơn và có tính cách lộn xộn hơn. Nhưng có lẽ chính sự phân đôi này đã dẫn lịch sử triết học phương Tây sau này vào con đường hiểu Parménide theo tinh thần nhị nguyên của Platon<sup>1</sup>, nghĩa là phân thứ nhất với con đường *chân lý* tượng trưng cho *lý giới* hay thế giới của *tinh thần* và phần thứ hai với con đường *thường kiến* tượng trưng cho *vật giới* hay *thế giới của giác quan*.

Nietzsche đã mô tả điều ấy một cách hình ảnh như sau:

(Nhưng) khi Parménide ngoảnh lại nhìn thế giới biến hành (của Héraclite) mà ông vừa cố gắng quan niệm sự hiện hữu của nó bằng những suy niệm tài tình, thì ông phát bực tức với con mắt của ông, vì chúng nhìn biến hành và bực tức với lỗ tai của ông, vì chúng nghe biến hành. Nên ông mới ra lệnh: "Đừng tin tưởng vào những con mắt

1. Nhất là các triết gia thuộc trường phái Platon mọi như Simplicius (xem Burnet, Sơ, tr. 211).

điên đại, cũng đừng tin tưởng vào những lỗ tai lộn xộn và miệng lưỡi, mà *hãy kiểm thảo tất cả bằng sức mạnh của tư tưởng mà thôi*". Như thế, lần đầu tiên, ông đã phê bình quan năng tri thức. Thái độ phê bình ấy tối quan trọng tuy chưa đầy đủ vì những hậu quả vô cùng tai hại của nó. Vì khi gắt gao tách biệt *các giác quan* với khả năng tư tưởng trừu tượng, tức là *tối lý trí* thành như hai quan năng hoàn toàn khác nhau, Parménide đã tiêu diệt chính lý trí và đẩy sự tiêu diệt ấy tới sự tách biệt ra một bên là "tinh thần" một bên là "thể xác". Nhưng sự tách biệt ấy là một sai lầm đã *đề nặng trên tất cả triết học như một lời nguyền rủa, nhất là từ Platon trở đi*"<sup>1</sup>.

### 1. Con đường vương giả của chân lý

Trong bản văn hình như có nhiều chi tiết phức tạp, nhưng tinh thần triết sử học ngày nay chỉ còn ghi lại một số câu được coi là điển hình sau đây:

\* "Hữu thể có, (còn) hư vô không có". (l'être est, le néant n'est pas).

\* "Nhà người đừng suy tư về hư vô, cũng đừng nói về hư vô" (Tu ne penseras pas le néant ni ne parleras pas de néant) (Wahl).

1. (Mais) quand Parménide détournait alors son regard vers le monde du devenir dont il avait naguère cherché à concevoir l'existence grâce à de si ingénieuses spéculations. Il s'irritait contre ses yeux. Parce qu'ils voyaient le devenir, contre ses oreilles, parce qu'elles l'entendaient. "N'en croyez pas ces yeux stupides. Ordonne-t-il à présent, n'en croyez pas l'oreille bruyante et la langue, examinez tout par la seule force de la pensée. Il fit ainsi la première critique de l'appareil de la connaissance, - critique extrêmement importante, bien qu'insuffisante, et dont les conséquences furent si néfastes. En séparant brutalement les sens de l'aptitude à la pensée abstraite, dons de la raison, comme si c'étaient deux facultés entièrement différentes, il a détruit l'intellect lui-même et poussé à cette distinction si erronée entre "l'esprit" et le "corps", qui pèse, surtout depuis Platon, comme une malédiction sur toute la philosophie" (La naissance de la philosophie, tr. 82 - 85)



\* “*Hữu thể và tư tưởng là một*” (Être et penser c’est la même chose).

Những câu trên đã thành sáo ngữ được trích dẫn, lập đi lập lại trong những trình bày triết học và lịch sử triết học, với hai mục tiêu rõ ràng: một là, làm nổi bật lên sự đối kháng giữa lập trường hữu thể trường tồn và bất dịch của Parménide với lập trường hư vô, vô thường và biến dịch như “tất cả đều lưu chảy” của Héraclite; hai là, đặt nền móng cho môn siêu hình hữu thể học và tri thức luận hay luận lý học.

Nhưng hai câu trên (tuy hai nhưng chỉ là một) tương đối dễ hiểu, do đó ít gây hiểu lầm và tranh luận sôi nổi. Trái lại, câu thứ ba tiềm tàng đầy chông gai và bí ẩn?

Trước hết, phải hiểu hai câu trên như thế nào?

Theo khuynh hướng nhị nguyên của Platon - Aristote, nhất là câu nói sau đây của Aristote: “Con người sẽ đạt được *chân lý* khi nói về *hữu thể* thì họ nói *có*, còn khi nói về *hư vô* thì họ nói *không*”<sup>1</sup>. Các nhà tư tưởng phương Tây về sau thường hiểu hai câu trên như nguyên tắc nền tảng cho cả hữu thể học và cho cả luận lý học; có như thế mới ngăn chặn và tiêu diệt được chủ trương biến hành của Héraclite.

Một lần nữa, Nietzsche còn trình bày ý nghĩa hai câu trên của Parménide một cách rất hình ảnh. Nhờ lối hiểu hình ảnh ấy chúng ta mới đi vào những khúc mắc khác được.

“Một đàng những câu nói của Héraclite biểu lộ được sự

1. Die Wahrheit erg reift man dann. Wenn man vom Seiendensagt, dass es ist, und vom Nichtseienden, dass es nicht ist. (Met 1. 6) (Johannes Hirscheberger: GPh I, tr. 26)

kiêu hãnh và huy hoàng của chân lý, nhưng một chân lý mà ông đã linh hội được bằng trực giác chứ không phải lần mò bằng dây thang của luận lý học. Hơn nữa, Héraclite còn được hồng ân chiêm ngưỡng mà không phải quan sát, am tường mà không phải tính toán nhờ ở một trạng thái xuất thần như vị tư tế Sibyle.

Ngược lại, đồng nghiệp Parménide của ông là con người song đôi, nhưng đồng thời lại là đối thủ của ông: tuy cũng là tiên tri cho chân lý, nhưng Parménide là tiên tri cho chân lý của *giá lạnh* chứ không phải chân lý nóng bỏng của *lửa* và chân lý còn làm lan tỏa chung quanh mình một luồng ánh sáng lạnh ngắt đến buốt xương.

Vào một khoảnh khắc nào đó, có lẽ lúc đã khá già, Parménide vượt tới được trình độ *trừu tượng thuần túy nhất, xa lạ với thực tại nhất*. Khoảnh khắc ấy - một khoảnh khắc thiếu tinh thần Hi Lạp nhất, trong hai thế kỷ của thời bi kịch - tức khoảnh khắc đã sản sinh ra *lý thuyết về hữu thể*, là một lần ranh giới phân đôi hai giai đoạn sự sống của bi kịch. Khoảnh khắc ấy cũng phân đôi tư tưởng trước Socrate thành hai giai đoạn: nửa trước được chi phối bởi Anaximandre, nửa sau bị chi phối bởi Parménide. Giai đoạn đầu, tư tưởng triết lý của Parménide cũng đã chịu ảnh hưởng của Anaximandre vì đã sáng nghĩ ra được một hệ thống triết học vật lý đầy đủ, trả lời đúng những câu hỏi của Anaximandre. Nhưng về sau, ông đã bị chi phối bởi cơn sốt giá lạnh của trừu tượng và thiết định nguyên tắc đơn giản nhất về *hữu thể và hư vô (...)*<sup>1</sup>.

Qua nhận xét trên, Nietzsche đã để lộ mối thiện cảm đối với *biến dịch* của Héraclite và thái độ thù ghét *hữu*

1. *La naissance de la philosophie*, tr. 75 - 77.

thế của Parménide, ngược lại với cả truyền thống đi trước ông. Nhưng ta hãy gạt ra ngoài sự đối lập giữa hai thái độ ấy để nhìn rõ lý thuyết hữu thế của Parménide theo những nhận định tiếp sau:

“Ngày đó, trong trạng thái tinh thần đó, - Nietzsche viết tiếp - ông (Parménide) kiểm thảo hai đối kháng cùng hoạt động đồng thời như tình yêu và căm thù cấu thành vũ trụ và biến dịch, hữu thế và vô thế, những đặc tính tích cực và tiêu cực và bỗng nhiên ông dừng lại *tở thái độ đầy khinh bỉ đối với ý tưởng về tính chất tiêu cực và hư vô*. (Ông tự hỏi) Một sự vật không có, có thể có một đặc tính được không? Hay, một cách lý thuyết hơn nữa, cái không có, có có được không? Vậy chỉ duy có một hình thức tri thức lập tức gây được tin nhiệm tuyệt đối cho ta mà không ai chống đối được trừ khi óc họ điên loạn. Đó là *trùng phức luận*  $A = A$ . Và chính tri thức trùng phức luận này thét vào tai ông rằng: “*Cái không có, không có, cái có, có*”. Bỗng nhiên ông cảm thấy đè nặng trên cuộc sống ông một sai lầm kỳ quái về luận lý; quả vậy ông đã luôn luôn chấp nhận không hoài nghi rằng: Có những đặc tính tiêu cực, có hư vô và do đó, nói bằng công thức:  $A = \text{phi} - A$ , đó chỉ là điển hình cho một hỗn loạn hoàn toàn về tư tưởng. Tuy rằng khi ông nghĩ tới đó tất cả đại chúng loài người đều cho là một lỗi lầm, chính ông cũng tham dự vào tội ác của loài người đối với luận lý học.

Nhưng chính khoảnh khắc ông bị mang tiếng là phạm tội ác lại là khoảnh khắc đưa ông lên đài vinh quang vì đã thực hiện được một khám phá vĩ đại, nghĩa là ông đã tìm ra được một nguyên tắc, một chìa khóa về sự huyền bí của vạn vật. Đến đây, ông đã xa với mọi *ảo tưởng của phạm trôn* và được hướng dẫn bởi một bàn tay cương nghị và

khíng khùng của chân lý trùng phùng về vấn đề *hữu thể*, giờ đây, ông đi xuống vực thẳm của trần gian.

Đọc đường, ông gặp Héraclite, nhưng là cuộc gặp gỡ gay cấn! Ở một con người chỉ biết (trên hết) có sự phân chia rõ ràng giữa hữu thể và hư vô, nhưng nhất là giờ đây ông lại phải thù ghét sâu độc cái trò lý luận mâu thuẫn của Héraclite như "Ta có và đồng thời không có... hữu thể và hư vô là một đồng thời khác nhau". Một mệnh đề như thế đã đảo lộn và xáo trộn tất cả những gì ông vừa gỡ rối và minh giải; do đó ông tức giận và la to rằng: "Các bạn đã loại bỏ những con người hình như có hai đầu và không biết gì cả. Nơi họ tất cả đều lưu cháy kể cả tư tưởng của họ. Họ ngây ngô nặng nề trước vạn vật, nhưng họ phải là những người điếc và mù mới làm xáo trộn những đối nghịch như vậy"<sup>1</sup>.

Với lối trình bày linh động như thế, thiết tưởng không ai hơn Nietzsche đã làm nổi bật lên được sự đối lập gắt gao giữa Héraclite và Parménide, nhất là giải thích hai câu nói trên của Parménide theo đường hướng hữu thể học và luận lý học của Platon - Aristote.

Như thế sự đối kháng của giữa Héraclite và Parménide là sự đối kháng giữa thực tại và bất thực, giữa thế giới vô hạn và hữu hạn - một sự đối kháng như vậy đã chi phối toàn thể quá trình tư tưởng siêu hình học phương Tây, như Jaspers và Gursdorf nhận định:

- "Tất cả nền siêu hình học từ *Parménide* qua *Platon* cho tới *Ky Tô giáo* và *Kant* đều khai triển lý thuyết về hai thế giới. Một đằng là *thế giới hữu hạn và phù ảo của vô thường*, của cuộc sống thời gian tạm bợ, của ảo ảnh. Thế

1. *La naissance de la Philosophie*, tr. 82 - 83.

giới này lại phải được đặt nền tảng trên *thế giới của thực thể tự nội, của vô hạn và của thường hằng, của vô thời gian và của chân lý*"<sup>1</sup>.

- "Từ thời đại này qua thời đại khác, siêu hình học theo đuổi công việc thiết định ra một *chân lý bất dịch, bên ngoài ảo ảnh của thế giới biến dịch*. (Nhưng một ngày kia các triết gia đã tự ý giải thích song luận của Parménide hoặc là con đường *chân lý*, hoặc là con đường *thường kiến* theo một nghĩa mới mẻ"<sup>2</sup>.

Như thế, trần gian này không có thực tại, không có hữu thể, trái lại mọi sự đều giả trá, tạm bợ; vật giới toàn là hư vô; lý giới hay thế giới bên kia mới là thực tại, mới là hữu thể.

Nền *hữu thể học* đã được thiết định ngay trong lòng sự phân chia ấy. Trong đường hướng ấy, hình như không ai hơn Parménide khi truyền bá bài học của nữ thần qua hai câu trên, nhất là những lối dịch về sau theo ngôn từ và đường hướng của Platon và Aristote.

Thực vậy theo những lối giải thích lịch sử cổ hữu xưa nay thì số mệnh lịch sử ấy (tức của Hi Lạp phương Tây) đã khởi đầu với Parménide khi ông nêu ra câu trả lời về nền tảng của vạn vật không là gì khác mà chỉ là "hữu thể".

Trước Parménide, người Hi Lạp đã nêu ra câu hỏi đầu

1. Toute la métaphysique depuis Parménide à travers Platon jusqu'au christianisme et à Kant développe la théorie des deux mondes. Notre monde de la finitude et de la caducité, du devenir, de la vie temporelle, de l'infinité et de l'éternité, de l'intemporalité et de la vérité". (Nietzsche. *Bd Pháp*, tr. 321).

2. La métaphysique poursuit d'âge en âge la détermination d'une vérité immobile, par de là l'apparence du monde modèle. (Mais un temps est venu où les philosophes se sont permis de résoudre dans un sens nouveau (G. Guéroul. *Traité de la Métaphysique*, tr. 333).

tiên rằng: nền tảng của vạn vật là gì? Người ta trả lời bằng nhiều cách khác nhau: người thì cho là *nước* (Thalès), người thì cho là *khí* (Anaximène), người thì cho là *lửa* (Heraclite).

Sau cùng Parménide coi hữu thể là nền tảng của vạn vật (...).

E. Gilson đã giải thích quan niệm hữu thể của Parménide và ca tụng công trình khám phá ấy như sau: "Câu trả lời ấy đương nhiên là đúng, vì ai ai cũng thấy rằng tất cả những thành tố của thực tại có thể quan niệm được đều là một hữu thể, "những thuộc tính của hữu thể phải quy thuộc về tất cả những gì có; khi Parménide d'Elée khám phá ra điều đó, ông đã đạt được một chủ trương *siêu hình học thuần túy*, tức là một chủ trương không thể vượt qua được đối với bất cứ một ý tưởng nào đi vào con đường đó"<sup>1</sup>.

Hữu thể ấy lại đương nhiên mang những đặc tính của những ý niệm luận lý, căn cứ trên ý niệm *đồng nhất tính*, nên Gilson mới viết tiếp: "Theo như được trình bày trong phần I bài ca *Parménide*, hữu thể mang tất cả những thuộc tính tương tự như một ý niệm đồng nhất tính"<sup>2</sup>.

Đồng nhất tính ấy thiết yếu đối kháng mọi bất đồng

1. La réponse était manifestement correcte, car il est évident que, tout élément du réel généralement concevable étant un être, les propriétés essentielles de l'être doivent appartenir à tout ce qui est. Lorsque Parménide d'Elée fit cette découverte il atteignit une position métaphysique pure, c'est à dire infranchissable à toute pensée qui s'engagerait dans la même voie". (*L'Être et l'essence*, Vrin 1948, tr. 21)

2. Tel qu'il apparaît dans la première partie du poème philosophique de Parménide, l'être est doué de tous les attributs qui s'apparentent à la notion d'identité. (*Sđ* tr. 21 - 22)

tính, mọi tha thể, mọi phức tạp, nói tóm, nó đối lập mọi biến dịch hư vô.

Nói tóm lại, theo Gilson: "Ngay ở thế kỷ thứ V trước Công nguyên, tuy chính ông không ý thức, nhưng Parménide đã thực sự đặt nền tảng cho *hữu thể học*"<sup>1</sup>.

Từ đường hướng giải thích ấy, người ta đã thường dịch hai câu trên là nhất thiết phải nói và phải nghĩ rằng: "hữu thể có vì hữu thể có". Trái lại hư vô không có. "Nhà người không thể nhận mặt cũng không thể diễn tả được hư vô" "vì không thể nào chứng minh hiển nhiên như nhiên được rằng hư vô không có"<sup>2</sup>.

Thiết định hữu thể như thế, quá trình lịch sử triết học phương Tây đã ngấm ngấm hiểu hữu thể của thực tại theo một môn học có tính cách khoa học kiểu tư tưởng biểu tượng. Do đó trên hết, hữu thể phải được truy nhận và biểu tượng bằng lý trí và phục tùng những yêu sách tiên thiên của lý trí.

Luận lý học *mô thức* và luận lý *chất liệu* là khuôn khổ để truy nhận chính xác được hữu thể đó.

Vì vậy, sau khi dịch hai câu trên như vừa trình bày, Jaspers mới diễn tả quan niệm *hữu thể* của Parménide bằng ngôn ngữ của luận lý như sau:

"Theo luận lý *mô thức* thì có thể nói rằng: "Hoặc là hữu thể có, hoặc là hữu thể không có; hư vô của nó cũng

1. Dès le V<sup>e</sup> siècle avant notre ère, bien que lui même n'en eut pas conscience, Parménide a vraiment fondé l'ontologie ( *Sđ* tr. 23).

2. Il est nécessaire de dire et de penser que l'être est (éon émmenal) Car l'être est (éstl gar émai), le non - être en revanche n'est pas. "Tu ne saurais reconnaître ni énoncer le non - être" "Il est en effet impensable que ceci soit prouvé de façon contraignante: que le non - être est" (K. Jaspers: *Gr Ph* t. tr. 627)

*như tất cả mọi hư vô đều không thể quan niệm được; vậy phải nói rằng hữu thể có và hư vô không có*"<sup>1</sup>.

Dùng hết công thức trùng phức  $A = A$  mà Nietzsche đã gán cho Parménide trên kia.

Nói tóm lại mọi hữu thể hay thực tại chỉ có thể quan niệm và diễn tả bằng ngôn ngữ luận lý.

Hay *hữu thể học là luận lý học và ngược lại*.

"*To be or not to be, that is the question!*" (Vấn đề là: tồn tại hay không tồn tại)

Đó là con đường của tư tưởng biểu tượng. Trong một nhận xét tiếp sau, Jaspers còn giải thích thêm sự liên hệ giữa hữu thể học và luận lý học một bên, rồi tư tưởng (biểu tượng) một bên như sau (tuy nhiên Jaspers cũng đã hé nhìn thấy một cái gì không hẳn thuộc tư tưởng biểu tượng):

"Những câu nói trên (tức hai câu trên) đã được diễn tả nhất là bằng Hi Lạp ngữ. Sự kỳ lạ của chúng gây cảm kích cho ta hay sự trống rỗng của chúng gây bờ ngỡ cho ta, vì hình như chúng là bằng chứng biểu lộ một trạng thái *xuất thần sâu xa*, nhưng chúng lại chỉ nói lên toàn những câu *trùng phức* (trống rỗng). Đây là lần đầu tiên ở phương Tây, một nhà tư tưởng biết bắt đầu ngỡ rằng hữu thể có và không thể nào suy tư về hư vô được. Cái gì xem ra hiển nhiên thì lại trở thành vừa huyền bí nhất lại vừa minh bạch nhất.

Vậy đối với *Parménide*: hữu thể có và hư vô không có, đó là mọi sự thật *tư tưởng biểu lộ ra cho chính mình*.

1. En logique formelle, on dirait: L'être est ou il n'est pas; son non - être, tout non - être est impensable; donc, l'être est, le non - être n'est pas. (Sđ, tr. 627).



Với nội dung hầu như không có gì, nhưng hai câu ấy đã phát biểu ra chính kiến thức nền tảng để dinh dưỡng cuộc sống của nhà hiền triết ấy. Đó là *sự hiện diện của hữu thể*. Parménide đã thiết lập một đền thờ cúng hiến nhà hiền triết Ameinias thuộc trường phái Pythagore, vì ông này đã dạy ông khám phá ra được sự thanh bình cho tâm hồn. Vì vậy chúng ta có quyền nghĩ rằng sự thanh bình ấy chỉ có thể có với điều kiện là chắc chắn có sự hiện diện của hữu thể<sup>1</sup>.

Hơn nữa, nếu theo "những dấu hiệu" (signes) mà Parménide nêu ra để giúp ta truy nhận được hữu thể ấy thì hữu thể càng xuất hiện ra một cách rất hợp lý với cơ cấu luận lý của tư tưởng ta.

Vậy những dấu hiệu về hữu thể là những dấu hiệu nào?

\* Trước hết, *hữu thể đã không bị sinh và cũng không thể bị diệt*, vì sinh ra từ cái gì hay ai bây giờ? Hoặc do hữu thể chẳng? Không thể được, vì như vậy nó sẽ có thể có trước khi nó sinh, hoặc do hư vô chẳng? Cũng không thể được, vì ta đã biết, hư vô không làm sao có thể là nguồn suối sinh ra cái khác được?

1. Telles sont ces propositions qui surtout exprimées en vers grec, frappent par une étrangeté ou étonnement par leur vide. Elles témoignent d'un saisissement profond, et pourtant elles n'expriment que des tautologies. Pour la première fois en Occident, un penseur s'étonne que l'être soit, qu'il soit impossible de penser qu'il y ait le non - être. Ce qui semble aller de soi devient la chose à la fois la plus claire. L'être est et le non - être n'est pas; voilà pour Parménide la révélation de la pensée elle-même.

Ces propositions, dont le contenu apparent est presque nul, énoncent le savoir fondamental dont se nourrit la vie de ce philosophe; la pensée de l'être. Parménide érigea un monument en l'honneur du pythagoricien Ameinias parce que celui - ci lui avait fait découvrir la paix de l'âme (ésukia). On est en droit de penser que cette paix se fondait sur cette certitude fondamentale de la présence de l'être. (Sđ tr. 627)

Đàng khác, nếu nó bị sinh ra từ hư vô, cái gì bắt buộc nó phải sinh ra lúc này mà không sinh ra lúc khác.

Nói tóm lại, đàng nào hữu thể cũng không bị sinh.

Nhưng *hữu thể cũng không bị diệt*, vì sinh và diệt yêu sách lẫn nhau nghĩa là có sinh mới có diệt, mà đã không có sinh tất cũng không có diệt.

Hơn nữa sinh và diệt còn giả thiết có thời gian: thời gian bắt đầu và thời gian kết thúc, do đó mới có đi vắng và tương lai.

Nói tóm lại, không bị sinh, không bị diệt, không có quá khứ, không có tương lai, hữu thể luôn luôn hiện hữu một cách toàn diện trong một *hiện tại thường hằng*.

\* Thứ đến, *hữu thể loại trừ mọi đa thể*: không bị sinh tức không có đi vắng, không bị diệt tức không có tương lai, hữu thể hiện diện thường hằng tức cũng là hữu thể tiền hậu như nhất; ở đây hay ở đó, hữu thể cũng chỉ là hữu thể, không có sự khác biệt, không có sự xa cách giữa chúng mình với mình.

Do đó, hữu thể không có thành phần, không thể phân chia thành những thành phần. Nếu có thành phần trong lòng hữu thể thì tất nhiên có sự khác biệt từ thành phần này sang thành phần khác, rồi thành phần này nặng nề hơn, thành phần kia nặng hơn, thành phần này nhẹ hơn.

Nói tóm lại, hữu thể bất khả phân, do đó nó là một khối dày đặc, nhất trí, một toàn thể viên mãn, không bao giờ có khoảng trống, có lỗ hổng. Tự nội thể của Sartre, chính là sản phẩm của ý niệm hữu thể thống nhất này.

\* Sau cùng *hữu thể là toàn vẹn*, nghĩa là tứ phía nó đều như nhau, không chỗ nào hơn kém, trên dưới hay

thiếu hụt. Đó là giới hạn tối hậu của nó và do đó, nó toàn vẹn mọi bề.<sup>1</sup>

Như thế có nghĩa là nó không còn cần phải hoàn thiện nữa. Vì vậy, hữu thể được so sánh như *một hình cầu cố định, có trung tâm ở mọi chỗ mà không thấy chu vi đâu cả* (Nicolas de Cuse).

Nói tóm lại, với những dấu hiệu trên, hữu thể càng ngày càng thể hiện rõ rệt qua yêu sách của luận lý *mâu thuẫn* và *đồng tính*. Nói cách khác, bằng tư tưởng Parménide đã nhìn thấy và đã thực hiện được *luận lý* trong *hữu thể* và *hữu thể* trong *luận lý*.

– Chỉ trong viễn tượng ấy, chúng ta mới hiểu được câu thứ ba: *"Hữu thể và tư tưởng là một"*, nghĩa là theo hai câu trên, chỉ có hữu thể mới có, còn hư vô không có, nhưng có và không có ấy đối với cái gì? Thưa là đối với *tư tưởng*, vì hư vô giống như tà ma, không thể bao giờ linh hội được bằng tư tưởng, nghĩa là hư vô không thể là đối tượng cho tư tưởng. Nó không bao giờ có "dấu hiệu" như hữu thể. Nên không bao giờ con người có thể suy tư về hư vô được. Nhưng nếu không *suy tư* được, tức không thể có một *tư tưởng* về nó được thì con người cũng không tài nào diễn tả nó nổi, vì như Boileau nói: *"Chỉ có cái người ta quan niệm rõ ràng mới phát biểu ra minh bạch được và rồi tự nhiên tìm ra được lời nói"*<sup>1</sup>.

Nhưng hư vô là cái gì không thể quan niệm nổi, thì làm sao phát biểu nổi? nhất là trong trường hợp tư tưởng và phát biểu ra tư tưởng đều phải là bằng "ngôn từ của trí não" (verbe mental).

1. Ce que l'on conçoit bien, s'énonce clairement, et les mots pour le dire arrivent aisément.

Trong *Siêu hình học nhập môn*, Heidegger đã thiết định một cách rõ ràng sự bất lực của lý trí đối với hư vô trong viễn tượng của tư tưởng biểu tượng như sau:

“Một cách tất nhiên người ta không thể nói và tranh luận về hư vô như thể một sự vật, như trận mưa ngoài kia, hay một hòn núi, hay một cách tổng quát một đối tượng nào đó. Vì tự bản thân hư vô không thể là một đối tượng tri thức của một khoa học nào cả. Người nào thực sự muốn nói về hư vô thiết yếu phải là người không có tính cách khoa học”<sup>1</sup>.

Nói tóm lại, hư vô không phải là đối tượng cho tư tưởng.

Do đó, chỉ duy cái có, cái hiện hữu, tức hữu thể mới có thể tư tưởng được, hay con người chỉ có thể tư tưởng được hữu thể mà thôi<sup>2</sup>.

Vậy tư tưởng với hữu thể là một. Nói cách khác, một cách tất yếu tư tưởng chỉ là tư tưởng là khi tư tưởng chắc chắn rằng điều mình tư tưởng có thật<sup>3</sup>.

Để diễn tả sự đồng hóa giữa tư tưởng và hữu thể ấy, người ta đã dịch câu trên bằng nhiều cách:

“Tư tưởng và đối tượng của tư tưởng là một” hay “tri thức và cái gì vì đó mà có tri thức đều như nhau”. Nhà

1. Il est certain qu'on ne peut parler et débattre sur le néant comme si c'était une chose telle que sont la pluie là - bas dehors, ou une montagne, ou en général un objet quelconque. Le néant reste fondamentalement inaccessible à toute science. Celui qui veut parler véritablement du néant doit nécessairement être non - scientifique. (*Introduction à la métaphysique*, tr. 34).

2. On peut penser l'être et seul le pensable est l'être. (Jaspers: *Gr Ph I* tr. 630).

3. La nécessité de la pensée et la certitude de l'être ce qui est pensé (Jaspers: *Sd* tr. 629).

người không thể đạt tới được tư tưởng nếu không có cái hiện hữu, xét như cái gì được phát biểu ra”<sup>1</sup>.

Như thế, tuy chính Parménide đã không thiết định ra nguyên tắc mâu thuẫn, nhưng là người đầu tiên đã áp dụng nó một cách nghiêm chỉnh, nhờ đó mọi sức mạnh tất yếu của tư tưởng phải dừng đến những song luận mới xuất hiện lên được.

Trong khi Parménide chỉ muốn khai triển ra chính hữu thể mà thôi thì đồng thời ông lại dạy cho ta một phương pháp để chứng minh bất cứ một khẳng định nào, một cách bất kháng, từ đó mới có *luận lý* và *biện chứng pháp*.

Đến đây ta mới hiểu rõ vì sao Nietzsche đã gọi Parménide là “loại tiên tri dạy chân lý, nhưng chân lý ấy lại là chân lý của *giả lạnh*, không phải chân lý nóng bỏng như lửa “hay chân lý của “trừu tượng mất máu” mang “một bản chất hầu như đã biến mất thành bộ máy để tư tưởng theo kiểu luận lý như nhau”. “Ở đây chân lý chỉ còn được coi như ngự trị trong những tổng quát phai lạt nhất và trừu tượng nhất, hay trong bao bọc của những danh từ bất xác nhất, không khác trong một ngôi nhà xây toàn bằng màng nhện”.

Nhưng chính vì đó, ông đã được Platon lưu danh muôn đời trong sử xanh tư tưởng của Hi Lạp và phương Tây: đối với Platon, trong số các triết gia trước Socrate, Parménide được coi là người duy nhất có được sự cao cả vĩ đại diễn tả

1. C'est une même chose que la pensée et l'objet de la pensée (Objet de la pensée là hữu thể). C'est une même chose que la connaissance et ce à cause de quoi il y a la connaissance. Tu ne peux atteindre à la pensée sans l'étant, en tant qu'il est exprimé. (Jaspers. *Sđ* tr. 629).

trong đối thoại *Théétète* như sau: “Nói như Homère, đối với tôi Parménide là một con người vừa đáng kính vừa đáng sợ. Tôi gặp được nơi ông một trí óc sâu sắc cộng thêm một tâm hồn rất cao thượng. Tôi e rằng chúng ta chưa hiểu được những lời của ông và chưa đủ khả năng để lĩnh hội được căn bản chân lý của chúng”.

Theo Platon, danh dự ấy Parménide đã đạt được nhờ ở sự thiết lập thế giới *hữu thể là tư tưởng* và *tư tưởng là hữu thể*, do đó, ông đã gạt ra ngoài thế giới tư tưởng những gì không tư tưởng được, tức cũng là những gì không hữu thể? Đó là

## 2. Con đường của thường kiến

Như trên đã nói phớt qua, theo lối giải thích thông thường, người ta hay quan niệm rằng trong phần hai của bài ca, Parménide trình bày lý thuyết *nhị nguyên* về vạn vật, nghĩa là toàn thể vạn vật được phân thành đôi: một bên là thế giới bất dịch hay hữu thể của con đường *chân lý*, một bên là thế giới biến dịch hay hư vô của con đường *thường kiến*.

Đó chính là lập trường của trường phái Platon mới (néoplatonisme), nhất là với Simplicius, vì theo họ, con đường *chân lý* trình bày lý giới, còn con đường *thường kiến* trình bày vật giới. Do đó, sự đối lập giữa Parménide và Héraclite càng rõ ràng, và ưu thế một đảng cho Parménide, rồi miệt thị một đảng cho Héraclite.

Hơn nữa, người ta cho rằng ý kiến trên đây còn căn cứ trên một bản văn khác của Aristote; theo Aristote giải thích câu thứ tám trong bài ca thành hai hình thức: một bên là hình thức “to on” (hữu thể); một bên là hình thức

"to me on" (hư vô) <sup>1</sup>, do đó người ta mới kết luận rằng hình thức hữu thể là con đường chân lý, còn hình thức hư vô là con đường thường kiến lầm lạc, hai bên đối nghịch nhau hoàn toàn.

– Khuynh hướng nhị nguyên ấy còn được kiểm chứng thêm bằng truyền thống của trường phái Aristote, theo đó người ta cho rằng trong phần hai, Parménide muốn trình bày sự tin tưởng của "quần chúng", vì vậy Théophraste đã trình bày vũ trụ và Alexandre hình như cũng có trình bày vũ trụ luận (của quần chúng) mà Parménide coi là hoàn toàn sai lầm. Chính vũ trụ luận ấy đối lập với con đường chân lý vương giả.

Nói tóm lại, nhìn trong viễn tượng nhị nguyên của Platon và Aristote, con đường thường kiến chỉ là thế đối lập với con đường chân lý. Th Gomperz đã so sánh hai thế giới tách biệt ấy với sự phân biệt của Kant ra một bên là *sự vật tự nội* (Ding-an-sich), một bên là *hiện tượng* (Erscheinungen) như sau:

"Làm thế nào tưởng tượng được rằng một bậc thầy dạy mình triết lại không dạy cho môn đệ của mình về cách thức phải nhìn thế giới cảm giác như thế nào, mặc dù thế giới ấy chỉ là một thế giới ảo ảnh?" <sup>2</sup>.

Và Burnet giải thích thêm rằng: "Câu nói trên hàm chứa hai điều:

1. *Méta.* A 5 986 b 31 (DV 18A 24) (hay trong *Général et Corrupt* A 3, 318b6 (DV 65A 42 với cáucosper Parménide legel duo, to on kai to me on kai to me on einai phastron). (Burnet. *Sđ* tr. 211).

2. Comment s'imaginer (ainsi) qu'un maître de sagesse n'enseigne rien à ses élèves sur la façon dont ils devaient envisager le monde sensible même si ce monde n'était qu'une illusion? (*Penseurs de la Grèce* p. 194)

1. Sự phân biệt ra một dáng là ảo ảnh, một dáng là thực tại đã được thiết định rõ ràng.

2. Người ta chỉ công nhận cho ảo ảnh một sự thật giả định và tương đối”<sup>1</sup>.

Gần đây, Johannes Hirschberger hình như cũng hoàn toàn đồng ý kiến với viễn tượng nghị nguyên trên mà không có một nghi vấn nào, vì ông viết:

“Con đường *thường kiến* cũng thuộc thành phần của bài ca, nhưng không có gì nhiều. Tuy nhiên, theo đó ít ra chúng ta cũng thấy được rằng thường kiến không sống bằng tri thức của lý trí mà lại sống bằng tri thức của cảm giác. Trên căn bản của *tri thức cảm giác* ấy xuất phát lên hình ảnh của *sự biến dịch* và *đa tạp* của vũ trụ, nghĩa là trong thực tại cũng có *sai lầm* và *tương tượng*, như sau này Spinoza gọi là “Imagination” và cùng đi vào một con đường như Parménide.

Lý tưởng của Parménide không phải con đường cảm giác, nhưng quần chúng lại theo thường kiến và ảo ảnh.

Nói tóm lại, kết quả tối hậu là Parménide đã chỉ dẫn cho loài người biết tri thức nào dẫn tới chân lý khoa học, vì chân lý thực thụ phải có tính cách thường hằng.

Còn Héraclite lại coi là thực tại những gì thuộc thế giới trong không gian và thời gian phải lưu chảy vô thường”<sup>2</sup>.

Tóm lại, với một trình bày về hai con đường *chân lý*

1. Ceci implique :

1- que la distinction entre l'apparence et la réalité avait été clairement perçue, et

2- que l'on concédait à l'apparence une certaine vérité hypothétique et relative. (Sđ. tr. 211, chú thích 4)

2. G. Ph. tr. 29.



và con đường *thường kiến* như trên theo khuynh hướng nhị nguyên của Platon và Aristote, chúng ta đã có được một ý niệm rõ ràng về đường hướng tư tưởng triết lý Hi Lạp và phương Tây từ khuynh hướng nhị nguyên trở đi.

— Nhưng một số dữ kiện lịch sử và lý thuyết về học thuyết của Parménide có lẽ sẽ không cho phép ta kết luận một cách đơn giản như thế.

\* Trước hết, những ý tưởng đối nghịch nhau theo luận lý mô thức như: hữu thể mà hư vô; bất dịch mà biến dịch; thực tại và ảo ảnh v.v... rút từ một bên là con đường *thường kiến* quan niệm hai con đường không những khác biệt mà còn đối lập nhau để ưu đãi chân lý và những gì thuộc về nó và miệt thị thường kiến và những gì thuộc về nó, tất cả những ý tưởng trên với sự đối lập giữa chúng đều do ngôn ngữ và khuynh hướng triết lý của Platon và Aristote mà thiết định.

Trái lại, theo Burnet, “không thấy Parménide nói tới một tiếng “*hữu thể*” ở đâu cả”<sup>1</sup>. Hay “cùng không bao giờ Parménide chấp nhận mây may nào sự hiện hữu của “*hư vô*”<sup>2</sup>.

Nếu không nói tới hữu thể và hư vô, tất nhiên cũng không có sự đối lập giữa hai bên thành hai con đường mâu thuẫn nhau như xưa nay người thường hiểu. Những chứng lý lịch sử và lý thuyết cùng với muôn vàn tài liệu về vấn đề không thể nói hết được. Sau đây chỉ xin tóm lược một số điểm chính yếu:

\* Gắn đây trong một số báo nhan để “Cơ cấu của sự

1. Parménide ne dit nulle part un seul mot de l'être" (Sđ, tr. 206).

2. Parménide n'admettait à aucun degré l'existence du Non - être. (Sđ, tr.

*hòa lẫn* trong tư tưởng Parménide”, căn cứ trên đường hướng của Burnet, ông N. I. Boussoulas có viết: Thoạt tiên xem ra rất khó nói về sự hòa lẫn ở Parménide.

Thực vậy, ở một nhà tư tưởng chỉ biết có hữu thể<sup>1</sup> ngoài ra không còn biết gì cả thì làm sao khám phá ra được dấu vết gì nhỏ bé của một trực giác về những hòa lẫn được?

Tuy nhiên, nếu nhìn kỹ càng, thì trong bài ca của Parménide thấy có đơn vị tính của một sự hòa lẫn ấy lại mô tả hữu thể tuyệt đối cho ta trong phần hai cũng như trong phần một. (...)

“Vậy trước hết, chúng ta không nên nghĩ rằng phần trình bày về vũ trụ không liên hệ gì cả với phần chân lý”<sup>2</sup>

Nói tóm lại, theo ý kiến của Burnet và Boussoulas, không có sự tách biệt và đối lập giữa hai phần của bài ca, do đó cũng không có sự đối lập giữa con đường thường kiến như kiểu đối lập theo luận lý giữa hữu thể và hư vô.

\* Từ quan điểm ấy, chúng ta phải xét lại toàn bộ những chi tiết gồm trong hai phần và sự liên hệ giữa chúng với nhau.

1. Ấy là nói theo lối hiểu xưa nay.

2. Il semble de prime abord très difficile de parler de mélange chez Parménide.

En effet, chez un penseur pour qui, en dehors de l'Être, il n'existe rien d'autre, comment déceler la moindre trace d'une intuition des mixtes?

Et pourtant, à y voir de plus près, il existe dans le poème parménidien l'entité de la mixtion, dans sa seconde aussi bien que dans sa première partie, qui nous décrit l'Être absolu.

(...)

Et tout d'abord, nous ne pensons pas que la partie traitant de la Physique n'ait absolument rien à faire avec la Vérité” (*La structure du mélange chez Parménide* Revue de Métaphysique et de Morale, Janv. Mars 1964, tr. 1)

Trong phần thứ nhất, có hai ý tưởng trong hai câu chính yếu cần phải được duyệt xét lại:

(4-5) - "Nhà người hãy tiến lại gần đây, ta sẽ nói cho nhà người hay và nhà người hãy lắng tai nghe những lời nói của ta và ôm ấp chúng trong lòng mình. Đó là điều sau đây: người ta chỉ có thể quan niệm được duy có hai con đường nghiên cứu. Con đường *thứ nhất* nói rằng nó có, và không thể nó không có được. Đó là con đường cần được nhấn nhủ, vì nó có *chân lý* đi kèm theo.

Con đường *thứ hai* nói rằng nó không có, và không cần nó có - Ta bảo nhà người, đây là con đường mèn không ai học hỏi được gì cả. Vì con người *không thể biết được cái gì không có* và cũng *không thể diễn tả nó được*, đó là điều không thể, vì cùng một sự vật có thể quan niệm và không có thể có".

Đó ý tưởng nền tảng, được gắn liền với một câu bên dưới nữa:

(8) - "Vậy chỉ còn lại duy có một con đường cần phải nói, đó là *cái ấy có*. Trong nó có vô số dấu hiệu như cái có thì không bị sinh và không bị diệt vì nó hoàn bị, bất dịch và không có chủ đích. Không bao giờ nó đã có, hay sẽ có, vì nó hiện có trong hiện tại, đồng thời không bao giờ gián đoạn. Vì nhà người tìm đâu ra cho nó nguồn gốc bấy giờ? Từ đâu và bằng cách nào, nó có thể phát sinh? Ta sẽ không cho phép nhà người nói và nghi rằng nó phát sinh ra từ cái không có. Và nếu có từ cái không thì cái gì bắt buộc nó sinh ra lúc này muộn hơn mà không sinh ra lúc khác sớm hơn? Như vậy, hoặc là nó là tất cả hoàn toàn hoặc là nó không có gì cả".

“Nó cũng không thể bị phân tán, vì nó hoàn toàn đồng đều và nó không có chỗ này hơn có ở chỗ kia, nếu không nó sẽ không tồn tại được, nó cũng không có ít hơn nó có, nhưng lại hoàn toàn đầy đặn cái có. Do đó nó hoàn toàn liên tục, vì cái có liên hệ với cái có”.

(...)

“Vì vậy, có một giai đoạn cực đoan là nó hoàn bị từ phía như khối tính của một *hình cầu viên mãn*, cân nặng đồng đều từ trung tâm ra tất cả mọi chiều kích”.

(...)

- Theo bản văn, trong câu 1, không thấy nói đến hữu thể hay hư vô, chỉ nói tới “Nó có” và “Nó không có”.

Nó có (*il est*) là điều Parménide cố gắng trình bày trong phần thứ nhất của bài ca. Nhưng thoạt tiên, rất khó thấy nó ấy là gì?

Chỉ thấy Parménide nói: Cái có, có (*cequi est, est*).

Theo Burnet, “cái có” đối với Parménide trước hết là điều hiểu theo ngôn ngữ bình dân gọi là *vật chất* hay *sự có*; nhưng không phải thứ vật chất hiểu tách biệt với các sự vật khác. Một cách chắc chắn vật chất này được coi như có trương độ trong không gian, vì hình thức hình cầu đã được gán cho nó một cách nghiêm chỉnh (câu 8).

Hơn nữa, Aristote còn nói rằng: “Parménide không tin ở cái gì khác ngoài *thực tại cảm giác* <sup>1</sup>. Nhưng thực tại ấy không thiết yếu là một thực tại hiện giờ đang được các giác quan tri giác, trái lại nó bao hàm tất cả những gì có thể tri giác được như thế nếu các giác quan hoàn hảo hơn

1. Hình như vì vậy Gilson mới viết: khi nói về “hữu thể” Parménide “tuông tượng hơn là quan niệm”.

như chúng có hiện giờ. Không thấy Parménide nói tới một tiếng "hữu thể" ở đâu cả".

Vậy câu nói: "Nó có" chỉ có ý nói rằng vũ trụ là một dày đặc, ở đó không thể có được cái gì như kiểu không gian trống rỗng, nghĩa là không có trống rỗng ở ngoài vũ trụ.

Từ đó phải nói rằng không thể có cái gì như kiểu *sự vận hành được*, nghĩa là thay vì gán cho cái đơn nhất một khuynh hướng đi tới *vận hành* như Héraclite để nhờ đó giải thích vũ trụ thì Parménide lại loại bỏ vận hành và chỉ coi đó là một ảo tưởng.

Một lần dứt khoát, ông bảo rằng nếu chú trọng cái đơn nhất, một cách nghiêm chỉnh thì người ta bắt buộc phải phủ nhận tất cả những cái khác" <sup>1</sup>.

Tựu trung, Burnet muốn chủ trương rằng không nói hay chưa nói tới hữu thể xét như một ý niệm trừu tượng của luận lý theo lý trí, Parménide chỉ nói tới những cái có đều có như nhau trong một thể bất động, không vận hành. Đó là điều giác quan ta cảm nghiệm được.

Nếu vậy, tất cả những giải pháp vũ trụ luận đi trước đều không đạt tới đích, ví dụ Anaximène khi tưởng rằng bảo vệ được sự đơn nhất của nguyên chất sơ bản bằng lý thuyết tụ và tán, nhưng ông đã không nhận thấy rằng: cái có ở chỗ này nhiều hơn (tụ) và có ở chỗ kia ít hơn (tán) và như thế là ông đã ngấm ngấm chấp nhận cái không có.

Hay như Pythagore chấp nhận có khoảng trống hay khí ở ngoài vũ trụ và khí ùa vào vũ trụ để phân tán sự đơn nhất của nó. Pythagorisme cũng chấp nhận cái không có.

1. Burnet. Sơ tr. 205 - 206

Cả lý thuyết của Héraclite cũng không đạt tới đích vì nó xây dựng trên sự mâu thuẫn: vừa có vừa không có một trật.

Một khi chấp nhận “Nó có” hay “Cái nó có”, Parménide tiếp tục khai triển tất cả những hậu quả của việc chấp nhận ấy, theo những dấu hiệu của “cái có” cụ thể chứ không theo những dấu hiệu của hữu thể trừu tượng đã nói trên.

Những câu “Nó phải không bị sinh, không bị diệt, không thoát thai từ hư vô hay từ một cái gì...” đều có nghĩa là “cái có không thể có bên cạnh nó một không gian trống rỗng, trong đó một cái gì khác có thể sinh ra được, vì không gian trống rỗng không là gì cả; một cái không thể quan niệm được và do đó cũng không có”.

Nói tóm lại, với quan niệm “cái có”, Parménide chấp nhận rằng trong vũ trụ chỉ có cái đầy đặc không thể nào có cái trống rỗng”.

Điều ấy chính Platon và Aristote cũng đã phải công nhận, ví dụ:

Platon nói: “Parménide chủ trương rằng “tất cả mọi sự đều đơn nhất, và cái đơn nhất luôn luôn an tọa trong chính nó, vì nó không có khoảng trống trong đó nó có thể vận chuyển được” (*Théet.* 180e 3)

Aristote cũng không kém rõ ràng về điểm này khi ông viết trong quyển *De Coele* rằng: Parménide đã phải chủ trương rằng *đơn nhất có tính cách bất dịch* chính là vì *chưa một ai tưởng tượng có thể có một thực tại nào ngoài thực tại cảm giác cả.* (T. 1, 298 b 21)

Vì vậy, cái có có; và nó không thể có đầy vơi. Ở chỗ này hay ở chỗ kia đều như nhau và vũ trụ là một cái đầy

độc liên tục, bất khả phân, vì nếu nó di dịch được thì nó phải di dịch trong một khoảng trống rỗng. Vũ trụ bị bao vây từ phía bằng cái gì có, bằng thực tại.

Cũng vì vậy, nó phải có cùng hạn, không thể có gì bên ngoài nó. Nó hoàn bị trong chính nó và không cần phải thân trưng mình ra vô hạn trong một khoảng trống rỗng không có.

Cũng do đó, nó có hình cầu vừa là đồng đều thực tại ở mọi chiều kích<sup>1</sup>.

Nói tóm lại, Burnet viết: Cái có là một *dây độc* có tính cách thể chất hữu hạn, có hình cầu, bất động và bên ngoài nó không có gì cả.

Những gì xem ra có tính cách đa tạp và vận chuyển, hay có không gian và thời gian đều là những ảo tưởng<sup>2</sup>.

Với ý tưởng "hữu thể" xét như "cái có *dây độc*" như vậy, có lẽ chúng ta mới dễ hiểu không những sự liên hệ với phần hai của bài ca như sẽ trình bày mà cả sự liên hệ với những trường phái đi trước, nhất là những trường phái đi sau như chủ trương không có vận hành trong vũ trụ của Zénon hay chủ trương thực tại là những hành chất cố định như của Empédocle, Anaxagore, Leucippe và Démocrite.

Đó là những gì cần phải duyệt xét lại về con đường chân lý, theo ba câu nói thường được coi là căn bản cho hữu thể học và luận lý học mô thức.

Nhưng nếu theo Boussoulas mà khởi sự từ phần hai tức con đường thường kiến thì những quan niệm về hữu

1. Burnet, *Sđ*, tr. 205 - 206, 209 - 210.

2. Résumons - nous, ce qui est un plenum corporel fini, sphérique et immobile, et il n'y a rien en dehors de lui. Les apparences de multiplicité et de mouvement, d'espace et de temps, sont des illusions. (*Sđ*, tr. 210)

thể và tư tưởng của hữu thể học nhị nguyên hình như càng ngày càng khó chấp nhận trong lý thuyết của Parménide.

Trước hết nên biết rằng trong phần hai có những ý tưởng của trường phái Pythagore. Theo Burnet, vì vậy có thể nói rằng tất cả hệ thống của Parménide đều phát nguyên do cùng một nguồn suối”<sup>1</sup>.

Vậy những ý tưởng của trường phái Pythagore rải rác và nổi bật nhất trong phần hai là những ý tưởng về vũ trụ luận mà Burnet gọi là “nhị nguyên” (Cosmologie dualiste), nhưng với Boussoulas và một số tài liệu khác như của Guido Calogero và Mario Untersteiner, ta có thể gọi là “vũ trụ luận có tính cách hòa lẫn”.

Boussoulas viết: “Có lẽ ở Parménide có một sự khác biệt giữa lĩnh vực của cái “hữu thể luận” và lĩnh vực của cái “vật thể luận” tương tự sự khác biệt trong Platon đối với hai lĩnh vực ấy; trong *Timée* chẳng hạn, *hữu thể* được đánh giá là *chân lý*, còn tất cả những gì liên quan tới *biến hành* đều thuộc về *thường kiến*, hay nói khác đều thuộc về cái xác xuất và hầu như có thực.

Tuy nhiên giữa hai địa hạt, không có một sự phân ly bất khả vượt qua như giữa thực và hư”<sup>2</sup>.

1. Il est admis de chacun qu'il y a des idées pythagoriciennes dans la seconde partie du poème. (...) tout le système vient de la même source. (Sđ, tr. 212) Hình như Jasperis cũng đồng ý hiểu rằng: phần hai được xây dựng bằng những vũ trụ luận cổ điển (Sđ, tr. 630 - 631). -

2. Il y aurait chez Parménide la même différence entre le domaine de l'Ontologique et celui du Physique que celle existant chez Platon relativement à ces deux ordres: dans le *Timée*, l'être est taxé de vérité, tandis que tout ce qui concerne le devenir relève de l'opinion; en d'autres termes, du probable et du vraisemblable. Cependant entre ces deux régions, il n'existe pas de coupure infranchissable, comme entre le vrai et le faux. (Sđ, tr.2) [Một cách nào đó, Boussoulas hình như cũng muốn xóa nhòa tính cách nhị nguyên trong cả triết học Platon trong những nghiên cứu của ông như: *L'Être et la composition des mixtes dans le Philèbe*, *La Causalité du Bien et la Métaphysique du Mélange platonicien*].



Trong tinh thần ấy Boussoulas giải thích rằng: khi đọc phần hai của bài ca một cách chăm chỉ, “lập tức chúng ta nhận ra rằng nó hầu như hoàn toàn bị chi phối bởi ý tưởng “hòa lẫn”.

Ví dụ câu 12 nói rằng: “Giữa những vòng tròn (có tính cách vũ trụ) có vị thần điều khiển sự diễn tiến của vạn vật; vị ngài là nguyên lý cho mọi sinh trưởng và mọi hòa lẫn có khả năng đẩy giống cái vào bàn tay ấm áp của giống đực và giống đực vào bàn tay ôm ấp của giống cái”<sup>1</sup>.

Trong câu 16, chúng ta đọc rằng: “Sự hòa lẫn chi phối thể xác và những cơ thể như thế nào thì tư tưởng con người cũng thể hiện như vậy; đối với mọi người cũng như đối với mỗi người đều có cùng một trí khôn và bản tính thể xác của loài người và cái gì nổi bật nhất chính là tư tưởng”<sup>2</sup>. K. Reinhardt trong quyển *Parmenides un die Geschichte der Philosophie* (1916) đã coi câu trên là nguồn sống phát sinh quan niệm “hòa lẫn” (épikátesis) của Anaxagore sau này.

Như thế rõ ràng, phần nói về thường kiến của

1. Nous constatons aussitôt qu'elle est presque entièrement dominée par l'idée de Mélange.

Ainsi, par exemple, le passage 12 nous dit: "Au milieu (meso) de ces cercles (cosmiques) est la divinité qui dirige le cours de toutes choses (ê panta kubarnâ); car elle est principe de toute naissance et de toute mixtion (mistos), poussant la femelle dans les embrassements du mâle et le mâle dans ceux de la femelle" (Sc). (Boussoulas còn so sánh với câu 17: "À droite les garçons, à gauche les filles" và bảng ghi những đối nghịch trong Pythagore: mâle et droite étant du côté de la limite, femelle et gauche du côté de l'illimité). Đó là mẫu mực cho quan niệm "Peras" và "apeiron" nói Parménide).

2. Dans le fragment 16, nous lisons: "Tel le mélange" qui commande le corps (prâsin melôn) et les membres, telle se présente la pensée des hommes; c'est une même chose pour tous et pour chacun que l'intelligence et la nature du corps des hommes, et ce qui prédomine c'est la pensée.

Parménide dẫn ta vào giữa bầu không khí của lý thuyết Pythagore, nghĩa là vũ trụ luận của ông hoàn toàn bị chi phối bởi ý tưởng *hòa lẫn*.

“Quả vậy, cũng y như trong đối thoại *Timée* (của Platon) theo cảm hứng của Pythagore, nơi Parménide *nước* và *khí* cũng chỉ là những *hòa lẫn* cấu kết bằng hai hành chất khác là *lửa* và *đất*”

“Và theo quyển *Ý kiến luận* sự hòa lẫn của vạn vật tức vũ trụ và linh hồn của nó có lẽ cũng được cấu tạo bằng hai hành chất trên.

Như chính Parménide đã phát biểu rằng kỳ cùng, toàn thể vạn vật được đúc kết vào hai thành phần: một đàng, “lửa của trời thì êm ái, rất nhẹ nhàng, giống hệt với chính mình ở mọi phía”; một đàng, cái đối nghịch nó, “đêm tối mù mịt, thể xác dày đặc và nặng nề” (đồng nghĩa với đất).

Tất cả mọi sự đều chứa đầy vừa ánh sáng vừa bóng tối dày đặc đồng thời. Nói cách khác, “toàn thể vạn vật thể hiện như tổ hợp giữa lửa và đất”.

Cũng vì vậy trong thiên văn học của Parménide, những vòng triều thiên (les couronnes) hay những vòng tròn cũng có một địa vị quan trọng và chúng cũng được mô tả như những hành chất hòa lẫn bằng ánh sáng và đêm tối, nghĩa là theo bằng chứng của Simplicius, hòa lẫn bằng lửa và đất, hay bằng hữu hạn và vô hạn.

Chính giữa lòng những vòng tròn ấy vị thần mới điều khiển sự diễn tiến của vạn vật, theo câu 12. Vị thần ấy là vị thần *Tất định* (Anankê = Nécessité). Với tư cách thần ban bố - sáng tạo ra hòa lẫn, vị thần này đã xiết chặt lấy các vòm trời và “bắt buộc chúng phải đứng trong những giới hạn của các vì sao”.

☞ Nói tóm lại, “vậy không còn gì khó khăn khi phải chứng minh rằng vị nữ thần - tức nguyên lý chi phối tất cả mọi sự hòa lẫn - lại mật thiết gắn liền với chính hữu thể”<sup>1</sup>

Vì theo quyển *Ý kiến luận*, Parménide noi gương các triết gia trường phái Pythagore mà gọi vị thần ấy là “Estia”. Nhưng theo nguyên ngữ của Cratyle thì *Estia* có nghĩa là *Ousia* = yếu tính vạn vật.

Vậy thần *Estia* được coi như một đơn vị tính luôn luôn giữ một vị trí trung gian giữa những hành chất.

☞ Từ đó, Boussoulas kết luận: “Có lẽ, chúng ta có quyền kết luận từ điều vừa giải thích rằng vị thần của Parménide với tư cách thiết định tối cao ra những hòa lẫn trong lĩnh vực vũ trụ vật lý, lại chính là yếu tính ấy, tức cái gì làm nền tảng cho sự hiện hữu của vạn vật.

Ngài ngự trị giữa lòng của mọi hòa lẫn, vì vị trí ngự trị của Ngài là ở ngã ba đường của vũ trụ, chỗ “có những cánh cửa nơi phân đôi những con đường đêm và ngày”<sup>2</sup>.

☞ Nói cách khác, nữ thần này ngự trị giữa hai nguyên lý của ánh sáng và của đêm tối; Ngài là trung gian giữa có hạn và vô hạn. Có lẽ người ta còn có thể gọi Ngài cùng một tên là *Philotes* như của Empédocle sau này, chỗ hòa tan mọi tính yêu và hận thù.

1. Or il n'est pas difficile de montrer que cette déesse, causalité maîtresse de tout mixtion, se rattache étroitement à l'Être lui-même (Sđ tr. 4 và rđ rđ tr. 3).

2. Nous aurions ainsi le droit, peut-être, d'en inférer que la divinité parménidienne, instauratrice suprême des mixtes dans le domaine du physique, est l'Essence même, celle qui fonde l'existence universelle.

Elle habite au cœur même de toute mix; puisque sa place est dans ce carrefour cosmique, là où "se trouvent les portes, où se séparent les chemins de la Nuit et du Jour". (Sđ).

Dưới sự bao bọc của nữ thần, vạn vật biến dịch tập hợp và hòa tan. Do đó mà ta có được hình cầu hoàn hảo của “hữu thể” hoàn toàn đồng tính và tuyệt đối đồng đều với chính mình.

Như thế, không còn sự phân ly giữa hai lĩnh vực khác nhau như hữu thể và hư vô hay chân lý và thường kiến nữa, mà chỉ duy có một, nhưng *một mà nhiều*, tức là *đơn nhất* nhưng lại đồng thời *đa tạp*.

“Chính vì vậy mà người phạm trần mới triển miên trong lâm lạc, vì không có hai thực tại khác nhau. *Hữu thể* là *đơn nhất*, nó chỉ là sự hòa lẫn, là tổng hợp hoàn hảo bao hàm và xiết chặt lấy toàn diện cái cảm giác. Nói cách khác, *hữu thể của Parménide là toàn thể biến hành*, xét theo hai quan điểm vừa vô cùng dày đặc vừa bất dịch một cách thường hằng”<sup>1</sup>.

Đó cũng là ý kiến của Calogero và Untersteiner khi họ chủ trương rằng điều chính yếu là sự đơn nhất của hữu thể biến mất để nhường chỗ cho toàn thể và do đó giải quyết được cả vấn đề *nhị nguyên* giữa một bên là thế giới của *chân lý*, một bên là thế giới của *lâm lạc*, tức vấn đề về hai “con đường” chân lý và thường kiến; vì một khi đã chấp nhận sự toàn triệt và sung mãn của hữu thể, chân lý và thường kiến chỉ là hai cách thái quá khác nhau của hữu thể; thường kiến “được quan niệm do nhà hiền triết như *thời tính* của thực tại đối diện với *vô thời tính* của hữu thể

1. C'est justement par là que les mortels plongent en pleine erreur. Car il n'y a pas deux réalités différentes. L'Être est Un, il n'est que le mélange, la synthèse parfaite que englobe et subsume tout du sensible, l'Être parménidien, autrement dit, est la totalité du devenir, envisagé du double point de vue de l'extrême compacité et de l'immutabilité éternelle. (Boussoulas. *Sđ*)

trong chân lý và cả hai đều ở trên đường của cái có, tức là: nó có" <sup>1</sup>.

Với những điểm vừa duyệt xét lại, có lẽ chúng ta mới đủ can đảm chuẩn bị đọc và hiểu những giải thích của Heidegger trong những sáng tác của ông về câu nói thời danh (duy nhất) của Parménide:

Tơ gár outó noem éstin te kai einai (frag. 5) <sup>2</sup>.

### Bản Văn

I. les enaves qui m'emportent m'ont conduit aussi loin que mon cœur pouvait le désirer, puisqu'elles m'ont amené et déposé sur la voie

1. L'essentiel est que l'unité de l'être disparait au profit de sa totalité et qu'est résolu ainsi le problème du dualisme entre monde de la vérité et monde de l'apparence, le problème des "voies" (ódoí) de la vérité et de l'opinion; car une fois affirmée l'intégrité, la plénitude de l'être, vérité et opinion ne sont que deux manières différentes de l'être (p. CXCIX): l'opinion (doxa) "est conçue par le philosophe comme la temporalité du réel en face l'atemporalité du Éón (l'être) dans l'aletheia (la vérité) et les deux sont sur la voie qui est = qui dit qu'elle est" (p. CCX) (Xem Livio Sicchirollo: *Études récentes sur la philosophie grecque*. Critique, avril 1963, số 191, tr. 363 - 364)

2. Thông thường người ta dịch là: "or le penser et l'être sont la même chose" (hay Être et pensée c'est la même chose).

Nhưng theo Heidegger: đối với Parménide: "Être et penser sont dans leur affrontement, unis c'est à dire sont la même chose en tant qu'ils s'appartiennent mutuellement. Comment comprendre cela? Partons de l'être, qui, en tant que phusis, nous est devenue plus distinct à plusieurs égards. Être veut dire: se tenir dans la lumière, apparaître, entrer dans la non - latence. Là où quelque chose de tel provient, c'est - à - dire là où l'être prédomine, là prédomine et provient en même temps comme relevant de lui, l'appréhension, le fait d'amener à stance, par un renvoi résistant, le stable en soi qui se montre.

Parménide còn phát biểu cùng một câu nhưng một cách khác rõ ràng hơn trong câu 8:

Tautó d'esti noem te kai óneken ésti noéma. (tr. 8 v 34)

Và Heidegger dịch là "La même chose est l'appréhension et ce pour quoi l'appréhension provient" (Introduction à la métaphysique, tr. 152 và tất cả chương IV, số 3 tr. 127 - 209 và *Éssais et Conférences*, bài *Moravá Identité et Différence*, question I.

fameuse de la déesse qui seule dirige l'homme qui sait à travers toutes choses. C'est là que j'ai été conduit; car les très habiles coursiers m'y ont transporté, trainant mon char, et des jeunes filles montraient la voie. Et l'axe, brutant dans le moyeu, - car il était pressé de chaque côté par les roues tourbillonnantes, - faisait entendre un son strident, quand les filles du Soleil, pressées de me conduire à la lumière, écartèrent leurs voiles de leurs faces et quittèrent la demeure de la Nuit.

Là se trouvent les portes (où se séparent les) chemins de la Nuit et du Jour, pourvoies en haut d'un linteau et en bas d'un seuil de pierre. Elle - même, élevée dans l'air, est formée par de puissants battants, et la Justice vengeresse garde les clefs qui les ouvrent et les ferment. Les jeunes filles lui parlèrent avec de douces paroles et la persuadèrent habilement d'ôter des portes sans hésiter les barres verrouillées. Quand les portes furent ouvertes, elles laissèrent voir une ouverture béante, car leurs battants d'airain, garnis de clous et d'agrafes, tournèrent l'un après l'autre dans leurs écrous. Droit à travers elles sur la large route, les jeunes filles guidèrent les chevaux et le char; la déesse me salua amicalement, prit ma main droite dans les siennes et me dit ces paroles:

Sois le bienvenu, ô jeune homme, qui viens à ma demeure sur le char qui te porte, conduit par d'immortels cochers; ce n'est pas un mauvais destin, c'est le droit et la justice qui t'ont engagé sur cette voie éloignée du sentier battu des hommes! Mais il faut que tu apprennes toutes choses, aussi bien le cœur inébranlable de la vérité bien arrondie, que les opinions illusoire des mortels, dans lesquelles n'habite pas la vraie certitude. Néanmoins, tu dois apprendre aussi ces choses - comment (les mortels) n'auraient dû juger que sont les choses qui leur apparaissent - tandis que toi, tu vas à travers toutes choses dans ton voyage.

Mais éloigne ta pensée de cette voie de recherche, et ne laisse pas l'habitude te forcer, par sa grande expérience, à jeter sur cette voie un œil sans but, ou une oreille sonore, ou une langue, mais juge par le raisonnement la preuve très discutée que j'ai prononcée. Il ne reste plus qu'une voie dont il puisse être parlé... - R.P. 113.

## La Voie De La Vérité

1. Considère fermement les choses avec ton esprit, bien qu'elles soient éloignées, comme si elles étaient à portée de ta main. Tu ne peux pas couper ce qui est de ses relations avec ce qui est, de sorte que ni il ne se dissipe au dehors, ni ne se rassemble. R.P. 118a.

3. Ce m'est tout un par où je commence, car je reviendrai ici.

4, 5. - Viens maintenant, je vais te dire - et toi, prête l'oreille à mes paroles et gardes - les en toi - même - les deux seules voies de recherche que l'on puisse concevoir. La première, à savoir qu'il est, et qu'on est impossible pour lui de ne pas être, est la voie de la Persuasion, car elle est accompagnée de la Vérité. La seconde, à savoir qu'il n'est pas, et qu'on n'est pas nécessaire qu'il soit - celle-là, je te le dis, est un sentier dans lequel personne ne peut rien apprendre. Car tu ne peux pas connaître ce qui n'est pas - cela est impossible - ni l'exprimer; car une seule et même chose peut être conçue et peut être - R.P. 114.

6. De toute nécessité, cela doit être, qui peut être pensé et dont on peut parler, car il est possible pour lui d'être mais il n'est pas possible que soit ce qui n'est rien. C'est ce que je te prie de considérer. Je te mets en garde contre cette première voie de recherche, contre cette autre aussi, sur laquelle les mortels ignorants errent sous un double visage; car c'est l'incapacité qui guide dans leurs poitrines leur pensée vacillante, et ils s'agitent de ci, de là, hébétés, comme des hommes sourds et muets. Foules sans jugement, aux yeux de qui cela est et cela n'est pas, le même et le non même, et toutes choses vont dans des directions opposées. - R.P. 115.

7. Car cela ne sera jamais prouvé: que les choses qui sont ne sont pas; mais toi, retiens ta pensée de cette voie de recherche. - R.P. 116.

8. Il ne reste qu'un chemin dont nous ayons à parler, à savoir que *Cele est*. En lui sont foules de signes que ce qui, est increé et indestructible; car il est complet, immobile et sans fin. Ni il n'a jamais été, ni il ne sera, parce qu'il est maintenant tout à la fois, sans discontinuité. Car quelle sorte d'origine veux-tu chercher pour lui? De quelle manière et de quelle source pourrai-t-il avoir tiré sa croissance? Je ne te laisserai ni dire ni penser qu'il est sorti de ce qui n'est pas, car on ne peut ni

penser ni articuler que quelque chose n'est pas. Et s'il venait de rien, quelle nécessité eut pu le faire naître de préférence plus tard que plus tôt? Ainsi donc, il doit être ou bien tout à fait ou n'être pas du tout. La force de la vérité ne permettra pas non plus à quoi que ce soit de naître à ses côtés de ce qui n'est pas. C'est pourquoi la Justice ne délire pas ses chaînes et ne laisse rien venir au jour ou disparaître, mais maintient fermement ce qui est. Notre jugement à cet égard dépend de ceci: *Cela est-il? ou Cela n'est-il pas?* Sûrement la question est jugée comme elle doit nécessairement l'être, à savoir que nous devons écarter l'une des voies comme inconcevable et innommable (car ce n'est pas une voie véritable et que l'autre est réelle et véritable. Comment donc ce qui est peut - il être sur le point d'être dans l'avenir? Ou comment a - t - il pu venir à l'existence? S'il est venu à l'existence, il n'est pas; il n'est pas non plus s'il est sur le point d'être dans l'avenir. Ainsi la naissance est éteinte et on ne saurait parler de destruction - R.P. 117.

Il n'est pas non plus divisible, puisqu'il est absolument pareil, et qu'il n'y a pas plus de lui dans un lieu que dans un autre, ce qui l'empêcherait de se maintenir, ni moins de lui non plus, mais tout est plein de ce qui est. Aussi est - il parfaitement continu, car ce qui est est en contact avec ce qui est.

De plus, il est immobile dans les liens de chaînes puissantes, sans commencement et sans fin, puisque la naissance et la destruction ont été rejetées bien loin, et que la vraie croyance les a repoussées. Cela est le Même et reste au même lieu, habitant en lui - même. Et ainsi il reste constamment à sa place, car une rigoureuse nécessité le garde dans les liens de la limite qui le tient ferme de chaque côté. C'est pourquoi il n'est pas permis à ce qui est d'être infini, car il ne lui manque rien; tandis que, s'il était infini, il manquerait de tout. - R.P. 118.

La chose qui peut être pensée et celle à l'égard de laquelle la pensée existe sont une seule et même chose, car tu ne saurais trouver une pensée sans une chose qui soit, et au sujet de laquelle elle soit exprimée. Et il n'y a et il n'y aura jamais une chose quelconque en dehors de ce qui est, puisque le destin l'a enchaîné de façon à ce qu'il soit entier et immuable. Ainsi donc, toutes ces choses ne sont que des noms que les mortels ont donnés, les croyant vraies: naissance et destruction, être et non être, changement, de lieu et altération de la brillante couleur. - R.P. 119.



Puisque, donc, il a une limite extrême, il est complet en tous sens, comme la masse d'un sphère arrondie, également pesant à partir du centre dans toutes les directions; car il ne peut pas être, plus grand ou plus petit en un lieu qu'en un autre. Car il n'est rien qui puisse l'empêcher de s'étendre également, et rien de ce qui est ne peut être plus ici et moins là que ce qui est, puisque tout est inviolable. Car le point à partir duquel il est égal en tous sens tend également vers les limites. — R.P. 120.

### La Voie De L'Opinion

Je clorai ici mon discours digne de confiance et mes pensées sur la vérité. Des ici, apprends à connaître les opinions des mortels, prêtant l'oreille à l'ordre décevant de mes paroles.

Les mortels ont résolu de nommer deux formes, dont ils ne devraient pas nommer l'une, et c'est en ce point qu'ils s'écartent de la vérité. Ils les ont jugées opposées quant à la forme, et leur ont assigné des marques différentes les unes des autres. A l'une, ils accordent le feu du ciel, qui est doux — très léger, pareil à lui - même en tous sens, mais non le même que l'autre. L'autre est justement son contraire, c'est la sombre nuit, corps épais et pesant. De ces choses, je t'annonce tout l'arrangement, comme il semble probable, car ainsi aucune pensée de mortel ne te surpassera jamais. — R.P. 121.

9. Maintenant, puisque toutes choses ont été nommées lumière et nuit, et que les noms qui appartiennent à la puissance de chacune ont été assignés à ces choses-ci est à celles-là, toute chose est pleine à la fois de lumière et de sombre nuit, toutes deux égales, puisqu'aucune n'a rien à faire avec l'autre.

10. 11. — Et tu connaîtras la substance du ciel, et tous les signes que referme le ciel, et les effets resplendissants du pur flambéu du soleil, et d'où ils prennent naissance. Et tu apprendras également les œuvres vagabondes de la lune à face arrondie, et sa substance. Tu connaîtras aussi les cieux qui nous entourent, d'où ils sont nés, et comment la Nécessité les a saisis et les a forcés de garder les limites

des astres... comment la Terre, et le Soleil et la Lune, et le Ciel qui est commun à tous, et la Voie lactée, et l'Olympe le plus reculé, et la force brûlante des étoiles ont pris naissance. – R.P. 123, 124.

12. Les anneaux plus étroits sont remplis de feu sans mélange, et ceux qui viennent après, de nuit, et au milieu de ceux-ci se répand leur portion de feu. Au milieu de ces cercles, est la divinité qui dirige le cours de toutes choses; car elle est le principe de toute naissance douloureuse et de toute génération, poussant la femelle dans les embrassements du mâle, et le mâle dans ceux de la femelle. – R.P. 125.

13. Avant tous les autres dieux, elle a créé Eros. – R.P. 125

14. Brillant la nuit d'une lumière empruntée, et errant autour de la Terre.

15. Toujours regardant du côté des rayons du Soleil.

16. Car, tout de même quelle pensée trouve en tout temps le mélange de ses organes errants, ainsi en est-il des hommes; car ce qui pense est même, à savoir la substance des membres dans chaque et tout homme; car leur pensée est ce de quoi il y a le plus en eux. – R.P. 128.

17. A droite les garçons; à gauche les filles.

19. Ainsi, selon les opinions des hommes, les choses sont venues à l'existence et ainsi elles sont maintenant. Au cours de temps, elles croîtront et seront détruites. A chacune de ces choses, les hommes ont assigné un nom déterminé. – R.P. 129b.

## Zénon

(Phong năm 460)

Sinh trưởng ở Elée và là môn đệ thân yêu của Parménide.

Cùng như Parménide, phản đối các triết gia đầu tiên, Zénon hình như đã giữ vai trò trọng yếu trong đường hướng

chính trị của đô thị quê hương ông. Theo sự tường thuật của Strabon, đô thị Elée được cai trị yên ổn một phần cũng là nhờ ở sự hướng dẫn của Zénon và có lẽ thoát tiên ông cũng là một người thuộc trường phái Pythagore, như thấy ông.

Zénon còn được tiếng là một nhà tư tưởng can trường đã dám chống lại sự cai trị độc tài của một bạo chúa nào đó, mà hậu thế không rõ tên.

Diogène Laerce có nói tới những "sáng tác" của Zénon.

Platon cho ta một ý niệm minh bạch về những gì được coi là sáng tác lúc thiếu thời của Zénon. Những sáng tác ấy gồm nhiều bài "trình bày theo lối diễn văn" và những diễn văn ấy lại được phân nhỏ thành những tiết mục, và mỗi tiết mục đều trình bày về một trong những giả thuyết của những đối thủ với ông<sup>1</sup>.

Nhờ Simplicius, ta còn biết thêm được những chứng lý của Zénon về Nhất thể và Phức thể<sup>2</sup>.

Sau cùng, những chứng lý thuộc về vận hành lại được Aristote ghi nhận<sup>3</sup>, nhưng cũng như trường hợp những lý thuyết khác, lý thuyết vận hành của Zénon đã được trình bày theo ngôn ngữ và tư tưởng của chính Aristote.

Qua Zénon, tất cả lý thuyết của trường phái Elée đã được nhìn theo một sắc thái đặc biệt, tức là như một *biện chứng pháp* (dialectique ou éristique).

Chính Aristote cũng đã gọi ông là "người sáng nghĩ ra biện chứng pháp".

1. Platon, *Parménide* 127 d (DV 19 A 12)

2. DV. 19B 2,3.

3. *Phys* Z 9. 239 b 9 sv. (DV 19A 12)

Tuy những khởi điểm của phương pháp này có lẽ đã xuất phát từ lúc khai nguyên trường phái Elée, nhưng theo những nét chính yếu thì biện chứng pháp này thực sự mới hình thành một cách rõ ràng từ Zénon mà thôi.

Platon đã trình bày một cách linh động về lối hành văn và mục tiêu sáng tác của Zénon. Sự trình bày ấy đã được Platon đặt vào chính miệng của Zénon như sau:

“Thực sự, sáng tác ấy là một sự tăng cường cho chứng lý của Parménide để chống lại những sự chế giễu của chứng lý ấy rằng nếu thực tại chỉ là một thì chứng lý ấy chứa chấp đầy phi lý và mâu thuẫn. Sáng tác này lý luận chống lại những ai chủ trương *phức thể* (...); vậy mục tiêu của nó là để trình bày: *giả thuyết vạn vật là phức thể* của họ hàm chứa nhiều phi lý hơn *giả thuyết vạn vật là nhất thể*, nếu giả thuyết này được suy diễn một cách đứng đắn”<sup>1</sup>.

Theo tinh thần ấy, Zénon thực hiện phương pháp biện chứng của ông bằng cách lựa chọn lấy một trong những định lý nền tảng của đối phương, rồi rút ra ở đó hai kết luận mâu thuẫn.

Đó là điều Aristote muốn nói khi ông gọi Zénon là người sáng nghĩ ra biện chứng pháp, tức là, một cách rõ ràng hơn, biện chứng pháp còn có nghĩa là một lối lý luận không khởi sự từ những tiền đề đúng, mà lại khởi sự từ những tiền đề đã được chính đối phương công nhận.

Nếu nhìn trong sự đối lập với lý thuyết biến dịch của Héraclite thì lý thuyết của Parménide đã dẫn đến những kết luận hoàn toàn đối lập với sự hiển nhiên của giác quan. Nhưng để biện hộ cho lập trường ấy Zénon không

1. Parm. 128 c (DV 19A 12)

nêu ra những chứng lý mới mà chỉ trình bày cho thấy ý kiến của những đối phương đã dẫn đến những mâu thuẫn giống hệt như những mâu thuẫn hàm chứa trong lý thuyết đối nghịch với họ.

Theo lối giải thích lịch sử triết học thông thường xưa nay, Zénon đã dùng biện pháp trên đây để biện hộ cho lý thuyết về "hữu thể là một" hay giả thuyết vạn vật là nhất thể như Parménide, nhưng qua một chứng lý có tính cách hình ảnh cảm giác hơn.

Đó là chứng lý thường được gọi là *phân lại sự vận hành* của vạn vật.

Qua những câu *tản vấn* ta cũng thấy được diễn tiến tổng quát của những chứng lý của ông:

1. Nếu nhất thể không có độ lớn, thì ngay đến việc nó có cũng không thể... Nhưng, nếu nó có thì mỗi nhất thể đều phải có một độ lớn nào đó và một bề dày nào đó, và cùng một điều phải được nói về những gì ở trước mặt nó, vì chính nó cũng sẽ phải có một độ lớn và một cái gì sẽ ở trước mặt nó. Nói về điều đó một lần và nói lại cùng một điều luôn mãi, đó là nói cùng một điều như nhau; vì không có một thành phần nào của nó sẽ là thành phần chót và không có một vật gì lại không được cấu kết với một vật khác.

Vậy nếu vạn vật không phải là *nhiều* (tức là phức tạp), thì chúng phải vừa lớn vừa nhỏ đồng thời, nhỏ đến nỗi không còn độ lớn chi cả, và lớn đến nỗi phải là vô hạn.

2. Vì nếu nó được thêm vào bất cứ một cái gì khác, nó cũng không làm cho cái gì lớn hơn được; vì không một cái gì có thể thêm được độ lớn với sự cộng thêm cái gì có độ lớn. Do đó lập tức có nghĩa là cái gì được phép thêm vào

không phải là không là gì cả. Nhưng nếu khi cái này được trừ đi khỏi cái khác, cái sau cùng này cũng không phải nhỏ hơn; và mặt khác, nếu khi nó được ghép thêm vào một cái khác, thì cái này cũng không được thêm chi cả; như thế rõ ràng cái gì được cộng thêm vào không phải không là gì cả, và cái gì bị trừ đi cũng không phải là không là gì cả.

3. Nếu vạn vật là phức thể, thì chúng phải phức tạp đúng y như chúng là, không hơn không kém. Nhưng nếu chúng phức tạp như chúng là, thì chúng sẽ là có số hạn.

Nếu vạn vật là phức thể, thì chúng sẽ là có số vô hạn, vì luôn luôn sẽ có thêm số giữa chúng với nhau và thêm nữa lại sẽ có những cái khác thêm vào những cái trên đây.

Và như vậy vạn vật sẽ có số vô hạn”<sup>1</sup>.

Theo bản văn trên, rõ ràng Zénon muốn xây dựng lý thuyết của Parménide trên một nền tảng vững chắc, nghĩa là sẽ không có nhiều sự vật và do đó không có sự khác biệt từ sự vật này sang sự vật khác, vì nếu có nhiều sự vật và sự khác nhau từ cái này đến cái khác thì giả thiết chúng có *biến đổi* hay *vận hành*.

Nói tóm lại, Zénon muốn chủ trương: không có *vận hành*, cũng không có *nhiều sự vật phức tạp*.

Ý tưởng mới mẻ được Zénon đem lại để chứng minh chủ trương trên là ý tưởng về *sự khả phân vô hạn*, nghĩa là nếu vạn vật có thể bị phân chia thành nhiều thành phần khác nhau thì không bao giờ người ta sẽ gặp được một tận cùng, chỗ dừng lại không thể phân chia được nữa.

Theo quan điểm ấy, Zénon chứng minh: không có một

1. Burnet. Sơ. tr. 362 - 363.

sự vật nào lại có cơ cấu thành những thành phần, vì như câu 1 trong bản văn nói: một sự vật như thế sẽ vừa vô cùng nhỏ vừa vô cùng lớn: *vô cùng nhỏ*, vì sự nhỏ bé của những thành phần mà sự phân chia đến vô hạn đưa tới; *vô cùng lớn*, vì những thành phần được phân chia như vậy lại trở thành nhiều vô hạn.

Đó cũng là ý tưởng hàm chứa trong nền tảng những chứng lý chống lại vận hành.

Nói cách khác, theo Parménide và Zénon, không có vạn vật theo phức thể tính, mà chỉ duy có vạn vật theo nhất thể tính, nghĩa là mọi sự, vạn sự đều chỉ là *một* và *duy có một*, kiểu như một thực tại hay hữu thể im lìm, bất động.

### a) Những chứng lý chống lại vận hành

Zénon đã trình bày bốn chứng lý thời danh để chống lại những chủ trương vạn vật là phức tạp và có biến dịch từ trạng thái này sang trạng thái khác và từ sự vật này sang sự vật khác <sup>1</sup>.

#### 1. Chứng lý thứ nhất gọi là sự phân đôi (*La dichotomie*)

Không thể có vận hành được, vì muốn chạy tới đích thì một vật phải chạy qua một nửa con đường, rồi một nửa của một nửa vừa được "phân đôi", rồi lại một nửa của một nửa vừa được "phân đôi", cứ như thế mãi mãi *không bao giờ cùng*.

Aristotele giải thích: "Nhà người không thể chạy tới cùng một sân vận động được. Nhà người không thể vượt qua trong một thời gian một số điểm vô hạn được. Nhà

1. DV. 29 A 25 - 28.

người bắt buộc phải vượt qua một nửa của một quãng đường nào đó trước khi vượt được trọn cả con đường, rồi một nửa của một nửa trước khi vượt được nửa trước. Và cứ như thế không bao giờ cùng, đến nỗi trong bất cứ không gian nào đều có một số vô hạn những điểm (đã được phân đôi), và với một thời gian có hạn, nhà người không thể vượt được một số vô hạn, hết cái này đến cái khác”<sup>1</sup>.

## 2. Chứng lý Achille và con rùa

Không thể có vận hành được, vì một người chạy nhanh hơn không bao giờ đuổi kịp người chạy chậm hơn, vì người chạy chậm thoát khi bắt đầu chạy thì chạy nhanh hơn người chạy nhanh. Nhưng người chạy nhanh trước khi đuổi kịp người chạy chậm đã phải chạy tới điểm từ đó người chạy chậm hơn đã bắt đầu.

Và sự chạy nhanh hơn kia càng ngày càng chậm hơn một nửa.

Aristote giải thích: Achille sẽ không bao giờ vượt trước được con rùa. Vì trước hết, Achille phải vươn tới được vị trí khởi điểm của con rùa.

Trong khi đó, con rùa đã vượt trước Achille rồi. Achille phải đuổi kịp bước con rùa vừa vượt, nhưng khi đó con rùa lại lợi dụng thời cơ để tiến một quãng đường xa hơn rồi.

Như thế Achille chỉ luôn luôn tiến gần sát con rùa”<sup>2</sup>.

Trong chứng lý thứ hai cũng như trong chứng lý thứ nhất, ta thấy cùng một “giả thuyết”, tức là một đường thẳng là một loạt những điểm hợp lại.

1. Aristote. Top. O 8 100b 8

2. Aristote. Phys 2 9 239 b 11



### 3. Chứng lý mũi tên bay

Mũi tên bay trên mỗi điểm và ở mỗi khoảnh khắc trong đường bay, đều không di động chỉ cả, vì mỗi khoảnh khắc và mỗi vị trí đều được cấu thành bằng những yếu tố bất khả phân (như những điểm và những khoảnh khắc), như thế, tất nhiên mũi tên phải ở thế bất động, lúc nào cũng như thế và ở đâu cũng như thế cả. Vì trong những khoảnh khắc và những điểm bất khả phân của thời gian và không gian, không thể có vận hành được.

Aristote giải thích: "Mũi tên bay lại nằm im. Vì nếu mỗi sự vật nằm im khi nó chiếm một vị trí đồng đều với chính mình và nếu những gì bay lại chiếm một vị trí đồng đều với chính mình bất cứ lúc nào và luôn luôn như thế, thì nó không thể di động được"<sup>1</sup>.

Ở đây, trong chứng lý thứ ba này lại thêm một yếu tố mới phức tạp hơn trên hai chứng lý trước: chính sự vật di động lại có một bề dài và những vị trí liên tiếp của nó không còn phải là *những điểm* nữa mà là *những đường thẳng*. Những khoảnh khắc liên tiếp trong đó sự vật di động chiếm cứ được những đường thẳng ấy lại là những điểm của thời gian. Có lẽ ta sẽ có thể dễ hình dung ý tưởng trên nếu ta quan niệm sự di động của mũi tên như kiểu một cuốn phim quay.

### 4. Chứng lý vận động trường (*le stade*)

Ba đường thẳng cùng một độ lớn như nhau (được cấu tạo cùng một số những yếu tố bất khả phân như nhau) cùng xảy ra trong một vận động trường:

- Đường thứ nhất bất động;

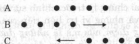
1. Aristote. *Physique* Z 9 239b 30.

– Hai đường kia đều di động song song với đường thứ nhất, nhưng theo chiều ngược nhau.

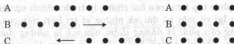
Trong trường hợp này “một nửa phải bằng toàn thể”, như Zénon nói. Vì trong một khoảng khắc nào đó, được giả thiết như bất khả phân, cùng một và duy có một yếu tố không gian phải vượt qua trước mặt một hay hai yếu tố không gian và do đó, cũng bằng với một, hai yếu tố.

Aristote giải thích: Một nửa thời gian có thể bằng thời gian gấp đôi. Giả như có ba hàng sự vật, hàng một (A) nằm im bất động, còn hai hàng kia (B,C) lại di động với một tốc độ đều nhau, nhưng lại theo chiều ngược nhau (xem hình 1). Đến khi cả hàng đều đã đến cùng một thành phần của vận động trường, B đã vượt qua hai lần cùng những vật thể của hàng C và A (xem hình 2).

Hình 1



Hình 2



Như vậy, thời gian cần thiết để nó vượt qua trước mặt hàng C phải hai lần dài bằng thời gian cần thiết để nó vượt trước mặt hàng A. Nhưng thời gian mà B và C cần có để đạt được vị trí của A cũng y như thế.

Vậy thời gian gấp đôi cũng bằng một nửa thời gian <sup>1</sup>.

Đó là bốn chứng lý trình bày sự mâu thuẫn trong chủ trương vận vật có vận hành, thường được gọi là những “nghịch lý” (paradoxes hay sophismes) do Zénon suy diễn

<sup>1</sup> Aristote. *Physique* Z 9.239 b 33.

ra về lập trường đối nghịch với chủ đề nhất thể và bất dịch của trường phái Élée.

Những chứng lý ấy đã trở thành thời danh trong lịch sử tư tưởng và khoa học của phương Tây. Người ta đã nêu ra vô số những phê bình và biện hộ cho lập trường ấy.

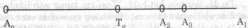
Một trong những chủ trương phê bình thống đối suy luận của Zénon là lập trường của Bergson. Vì theo ông này, Zénon đã lẫn lộn Vận hành với không gian của một sự vật di động đã vượt qua (confusion entre le mouvement et l'espace parcouru par le mobile)<sup>1</sup>.

Qua sự lẫn lộn ấy, Zénon chủ trương chứng minh không thể có vận hành bằng ba chứng lý trình bày sự mâu thuẫn của chủ trương có vận hành như sau:

\* Chứng lý về sự phân đôi muốn nhận định rằng: để đạt tới được một tận điểm nào đó, một sự vật di động trước hết phải vượt qua một nửa chặng đường phải đi, rồi một nửa của nửa còn lại, rồi lại một nửa của nửa còn lại và như thế không bao giờ cùng.

Nếu thế, không bao giờ sự vật ấy có thể chạy trọn được quãng đường phải chạy.

\* Chứng lý "Achille và con rùa" rất thời danh. Achille "nhanh chân" chạy đua với con rùa. Achille khởi đầu từ một vị trí A<sub>0</sub> và con rùa khởi đầu đồng thời từ một vị trí xa hơn T<sub>0</sub>. Giả như con rùa chạy mười lần chậm hơn Achille. Zénon chứng minh rằng: Achille sẽ không bao giờ đuổi kịp con rùa. Đó là một điều không đúng.



1. Essai sur les données immédiates de la conscience, ấn bản 58, 1948, tr.84.

Khi Achille tiến tới điểm To là khởi điểm của con rùa, thì con rùa đã chạy xa hơn đúng  $1/10$  quãng đường Achille vừa chạy. Rồi khi Achille chạy tới điểm mới là  $T_1$ , thì con rùa sẽ chạy được một quãng đường mới bằng  $1/10$  quãng đường  $T_1$  đến  $T_2$ . Như thế, mỗi lần chạy tới điểm con rùa vừa đi qua, thì con rùa vẫn chạy nhanh hơn Achille được  $1/10$  quãng đường Achille vừa đi qua.

Và nếu theo ý tưởng câu số 1 trong văn bản, không gian có thể phân chia vô hạn, thì con rùa luôn luôn vẫn chạy nhanh hơn Achille, tuy là một bước nhỏ vô hạn.

Zénon còn đề nghị hai chứng lý khác, trong đó chứng lý mũi tên bay là chứng lý đơn giản nhất: mũi tên được bắn tới cứ điểm vẫn nằm bất động vì mỗi khoảnh khắc trên đường bay, nó chiếm một điểm cố định trong không gian.

Tại sao Zénon có thể dừng lại trên những chứng lý phi lý như vậy?

Bergson trả lời: Vì ông đã lẫn lộn vận hành sống thực trong kỳ gian cụ thể với quãng đường tính theo không gian.

Thực vậy, một đàng, không gian được dùng để đo vận hành là một không gian có thể phân chia ra nhỏ vô hạn, một đàng ngược lại, chính vận hành tức là không gian sống thực lại là một thực tại (tâm lý) bất khả phân.

Do đó, Bergson kết luận: "Tóm lại, trong vận hành có hai điều phải phân biệt: một là không gian phải vượt qua, hai là tác động vượt qua không gian ấy, hay một đàng là những vị trí liên tiếp nhau, một đàng là tổng hợp các vị trí ấy thành một. Yếu tố thứ nhất trong hai cái đó là một

*lượng tính đồng tính, yếu tố thứ hai... lại là một phẩm tính (di tính)*"<sup>1</sup>.

Ngoài lập trường phê bình của Bergson còn hai lập trường phê bình khác là của G. Noël trong thiên báo nhan đề "Le mouvement et les arguments de Zénon d'Élée" (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1983) và của Evelin trong thiên báo nhan đề: "Le mouvement et les partisans des indivisibles" (*Revue de Méta. et de Morale*, 1893d).

Tuy có khác nhau về một ít chi tiết, nhất là từ Bergson với Noël một bên đến Evelin một bên<sup>2</sup>, nhưng theo A. Koyré thì tựu trung cả ba lập trường trên đều chỉ nhằm chống đối Zénon duy có vấn đề vận hành mà thôi, do đó đã đi vào một con đường sai lầm, vì – Koyré viết – "Vấn đề Zénon đề cập không phải chỉ riêng cho vận hành mà thôi; trái lại, nó còn liên hệ đến *thời gian, không gian và vận hành*, một khi những ý niệm về vô hạn liên tục được hàm chứa trong đó. Như thế tất nhiên vấn đề phải được đặt ra trong mọi lĩnh vực nào trong đó hai ý niệm ấy có giữ một vai trò nào đó và do đó, vấn đề còn có một tầm thức quan trọng rộng lớn hơn người ta thường tưởng. Chính vì sự kiện ấy, tất cả những lối phi bác nào chỉ nhằm duy nhất có vấn đề vận hành thì đã đi vào một con đường sai lầm. Theo ý kiến chúng tôi, đó là trường hợp của G. Noël, của Bergson và theo một quan điểm khác, cả của Evelin"<sup>3</sup>.

1. "Bref, il y a deux éléments à distinguer dans le mouvement: l' espace parcouru et l' acte par lequel on le parcourt, les positions successives et la synthèse de ces positions. Le premier de ces élément est une quantité homogène; le second... est une qualité" (Sđ. tr. 83)

2. Xem Bergson Sđ. tr.85.

3. Le problème soulevé par Zénon n' est pas propre au seul mouvement; il concerne le temps, l' espace et le mouvement dans la mesue seulement où les

Theo Koyré, trước sự chống đối của ba nhà tư tưởng nói trên, không những bốn chứng lý của Zénon vẫn không mất mát gì về giá trị của chúng, mà còn có thể được giải thích theo hai cách thức khác nhau nhưng có cùng một giá trị ngang nhau. Hai cách thức ấy là hai quan điểm: một mặt chấp nhận *những giả thuyết gọi là "có hạn"* (hypothèses finitistes) (nghĩa là chấp nhận sự khả phân của không gian có giới hạn), một mặt chấp nhận *những giả thuyết gọi là "vô hạn"* (Hypothèses infinitistes) (nghĩa là chấp nhận sự khả phân của không gian không có giới hạn).

*Giả thuyết vô hạn:* Vì giả như không gian và thời gian có thể phân chia đến vô hạn được thì chứng lý mũi tên bay của Zénon ví dụ vẫn đúng, nghĩa là với mỗi khoảnh khắc của thời gian đều thiết yếu có một điểm trong không gian đi song song, hay đúng hơn với mỗi khoảnh khắc đều có một vị trí không gian cố định của mũi tên.

Và giả như cả yếu tố không gian cả yếu tố thời gian không có tính cách tương độ - vì cả hai đều có thể là những điểm hình học, thì do đó, mũi tên cũng không di động được vì di động hay vận hành là chuyển mình từ điểm này sang điểm khác, chứ không phải cứ đứng trong cùng một điểm.

notions d'infini et de continuité y sont impliquées. Le problème revient nécessairement dans tous les domaines où ces deux notions jouent un rôle quelconque et possède, par conséquent une importance plus générale que celle qu'on lui accorde d'ordinaire. De ce fait même, toutes les réfutations qui portent sur le seul problème du mouvement empruntent - elle une voie fautive. A mon avis, c'est le cas de G. Noël, de Bergson et aussi - d'un autre point de vue - celui de F. Evélin. (Trong bài "Remarques sur les paradoxes de Zénon". Tập san *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*. Armand Colin, 1961, tr.2).

Hơn nữa, vì khoảnh khắc hiện tại chỉ là một giới hạn phân đôi thời gian thành quá khứ và tương lai, mũi tên bay chỉ có thể di động được trong khoảnh khắc hiện tại duy nhất là khoảnh khắc duy nhất có thực, nghĩa là mũi tên không động đậy, di dịch chi cả. Như thế, chúng ta chỉ có được những vị trí không gian khả phân vô hạn trong những khoảnh khắc thời gian khả phân vô hạn song song mà thôi, chứ không có vận hành.

Hơn nữa, bao giờ ta chưa tổng hợp được những thành tố biệt lập vô hạn ấy thì vẫn chưa có thể gọi là đã đi hết được một quãng đường nào cả.

\* Với chứng lý *vận động trường* cũng vậy. Giả như không gian và thời gian có khả phân vô hạn thì cũng không xóa bỏ được sự kiện nghịch lý sau đây, trái lại còn làm nổi bật thêm nghịch lý ấy: với mỗi khoảnh khắc nhất định, duy một điểm trong hàng B và duy một điểm trong hàng C di động qua một điểm nhất định trong hàng A.

Rồi một điểm nhất định trong hàng C cũng di động như vậy đối với một điểm trong hàng B.

Như vậy, với mỗi khoảnh khắc, tức là với một điểm 0 trong hàng B có một điểm và duy một điểm của hàng A và duy một điểm của hàng C di song song.

Nhưng đang khi cả hàng C đều di động qua điểm 0 thì hàng A lại chỉ di động qua điểm 0 có một nửa.

Như thế, một nửa còn lại bằng toàn thể.

\* *Giả thuyết có hạn* - Đến chứng lý Achille, nhưng trình bày theo những giả thuyết vô hạn, nghĩa là giả như không gian và thời gian được cấu thành bởi những yếu tố căn bản *có hạn*.

Cả ở trường hợp này, cũng vậy, với mỗi khoảnh khắc nhất định trên lộ trình của con rùa đều có một điểm nhất định song song trên lộ trình của Achilles.

\* Sau cùng, *chứng lý phân đôi*, nhìn theo giả thuyết có hạn cũng gặp khó khăn giống hệt khó khăn đã gặp trên chứng lý vận động trường.

Một yếu tố có *trương độ* căn bản, ví dụ còn có thể được phân và được cấu thành bằng hai yếu tố *không trương độ*. Không gian ấy thể hiện trương độ tối thiểu trong số vận hành còn có thể có: rõ ràng trong cái không trương độ không có gì di động được.

Vì sự vật di động sẽ di động trên trương độ tối thiểu ấy trong một thời gian theo một khoảnh khắc bất khả phân duy nhất.

Nhưng vì ta có quyền phân chia không gian, thì chứng ta cũng có quyền thắc mắc: vào khoảnh khắc nào, sự vật di động sẽ chạy được một nửa trương độ ấy?

Vì vậy cần thiết phải phân chia khoảnh khắc thành hai phần, trong khi theo giả thuyết, khoảnh khắc là cái gì bất khả phân. -

Nói tóm lại, theo Koyré, căn cứ trên những dẫn chứng toán học của Descartes, Bolzano và Cantor, lập luận của Zénon rất chính xác, nghĩa là vận hành giả thuyết thời gian và không gian là những yếu tố căn bản phân đến vô hạn.

Như thế, vận hành thiết yếu bao hàm tổng số những yếu tố không gian và khoảnh khắc thời gian vô hạn, với một vô hạn hiện thể (*d'un infini actuel*). Nói cách khác, một sự vật di động thì phải di động trên một số vô hạn những điểm trong một thời gian có hạn.



Hơn nữa, nếu xét tới kỳ cùng thì cả trong trường hợp hai sự vật khi di động với những tốc độ khác nhau thì cũng di động trong cùng một thời gian những quãng đường cũng gồm cùng một số những yếu tố đồng đều nhau <sup>1</sup>.

### b) Những giả thuyết của Zénon

Sở dĩ Zénon chủ trương không có vận hành được như thế là vì ông căn cứ trên một quan niệm "hữu thể" tinh theo ba giả thuyết sau đây, như Hirschberger nhận định:

1. Lĩnh vực *tư tưởng* chính là lĩnh vực *thực tại*: hai bên luận lý và thực tại chuyển đảo cho nhau được.

2. Bằng ngôn ngữ nói về một vật thể luôn luôn phải nghĩ ra được một độ lớn tích cực và đích thực về hữu thể. Những hữu thể cũng có thể được phát biểu bằng một cái gì tiêu cực, mà ta có thể nói về nó khi nói tiếng "là, có".

3. Đối với Zénon, vật thể là một cái gì im lìm, bất động tự nội <sup>2</sup>.

Theo ba giả thuyết trên, rõ ràng lý thuyết chống đối vận hành của Zénon được xây dựng trên lý thuyết hữu thể của Parménide, nhất là trên lý thuyết hữu thể và tư tưởng là một.

Tóm lại, với Parménide và Zénon, trường phái Elée đã thiết lập được một lý thuyết hữu thể rất chính xác và hợp lý theo quan điểm của tư tưởng biểu tượng. Do đó, trường phái này đã gieo một ảnh hưởng mạnh mẽ trên triết học của những thời kỳ theo sau nhất là những triết gia thế kỷ thứ V không thể không bị lôi cuốn do những lập luận vững chắc dẫn tới ý niệm về hữu thể, về trường tồn

1. Sđ tr.11 - 13.

2. GPHL tr. 31.

một cách bản thể, mà các triết gia trường phái Milet đã coi như nguyên chất sơ bản vật lý.

Mặt khác, các triết gia thế kỷ thứ V còn cố gắng trở lui về dĩ vãng để tìm cách giải thích vũ trụ một cách tích cực, thay vì dừng lại ở sự mâu thuẫn giữa hữu thể và hư vô và ở ảo ảnh của giác quan, tuy rằng mâu thuẫn ấy vẫn tồn tại.

Nhưng, như đã nói ở đầu chương, để có thể sử dụng được quan niệm *bản thể trường tồn* theo nghĩa nguyên chất sơ bản của triết gia trường phái Milet vào việc giải thích vũ trụ thì họ nghĩ rằng phải loại bỏ tính chất *bất động, im lìm* trong quan niệm "hữu thể" của các triết gia trường phái Elée.

\* Lý thuyết của trường phái Elée kết thúc bằng "vô vũ trụ thuyết" (acosmisme), nghĩa là toàn thể vạn vật thường được gọi là vũ trụ lại bị trường phái này coi là một *ảo ảnh thuần túy*, và được thay thế bằng *hữu thể tuyệt đối* (d'Aster, tr.56)

\* Tóm lại bằng sự khát khe, và tinh thần thống nhất trong luận lý, trường phái Elée đã gieo một ảnh hưởng mạnh mẽ trên những triết học đi sau nó nhất là những triết gia thế kỷ thứ V đã không thể không bị lôi cuốn bởi *sự liên hệ chặt chẽ giữa những mệnh đề* nhờ đó đi tới *ý niệm hữu thể trường tồn như lối một bản thể*.

Đó là điều các triết gia thế kỷ thứ V đã làm theo cách thức sau đây: *họ phân chia hữu thể trường tồn, không có sinh hóa và bất diệt, tức bản thể thành vô số những hành chất nhỏ hơn*.

Với sự phân chia ấy, bản thể trường tồn được quan niệm như nguồn suối từ đó phát sinh ra *sự liên kết*

(liaison) và *tách biệt* (séparation) giữa các hành chất đã được phân tán kia. Do đó mới có *vận hành* trong trời đất.

Charles Wesner cũng nhận định về lập trường của các triết gia tiếp sau trường phái Elée đối với trường phái ấy như sau:

“Nhưng tất nhiên, *vận hành* và *vận vật đa tạp* phải đòi hỏi lại quyền lợi của chúng. Thực vậy, triết học của Parménide là một khẳng định huy hoàng về sự đơn nhất của hữu thể và về sự trường tồn bất diệt của nó, nhưng sự đơn chất ấy chỉ là một đơn chất trừu tượng và tỏ ra mâu thuẫn với những dữ kiện của thực nghiệm. Sự đơn nhất đích thực là một đơn nhất cụ thể và sống động. Nó bao hàm trong mình phức tạp tính và còn sản xuất ra phức tạp tính nữa. Tuy chưa tham gia tới cùng vào khuynh hướng do Héraclite và Pythagore đã hoạch định ra, nhưng triết học sau Parménide đã cương nghị chấp nhận phức tạp tính làm nền tảng như sự hiện hữu của vận vật. Nghĩa là trong khi bám lấy vật chất, triết học này đã chấp nhận đa tạp tính của *những vật thể sơ đẳng*, và cũng quan niệm chúng như những hành chất không có sinh hóa và bất diệt như hữu thể của Parménide vậy, nhưng những hành chất này lại gắn liền với *vận hành* và vận hành sản xuất ra những tổ hợp khác nhau của chúng. Nhưng khi quan niệm sức mạnh sản xuất ra vận hành, triết lý này lại gặp lại được ý niệm về một  *tinh thần điều hành vận vật*”<sup>1</sup>.

1. Il est inévitable; pourtant, le mouvement et la multiplicité reprissent leurs droits. La philosophie de Parménide était une superbe affirmation de l'unité de l'être et de son indestructible permanence: mais cette unité restait abstraite et se montrait en contradiction avec les données de l'expérience. La véritable unité est une unité concrète et vivante, qui renferme en soi et produit la multiplicité. Ne pouvant pas encore s'engager à fond dans cette direction

Đó là triết học của những Empédocle, Leucippe và Démocrite, rồi Anaxagore.

### Bản văn

1. Si l'Un n'avait pas de grandeur, il n'existerait pas même. Mais, s'il est, chaque un doit avoir une certaine grandeur et une certaine épaisseur, et doit, être à une certaine distance de l'autre; la même chose peut être dite de ce qui est devant lui, car celui-ci, aussi, aura une grandeur, et quelque chose sera devant lui. C'est la même chose de dire cela une fois et de le dire toujours; car aucune partie de lui ne sera la dernière, et il n'y a chose qui ne puisse être comparée à une autre. Donc, si les choses sont une pluralité, elles doivent être à la fois grandes et petites, petites au point de ne pas avoir de grandeur du tout; et grandes au point d'être infinies. - R.P. 134.

2. Car s'il était ajouté à n'importe quelle autre chose, il ne la rendrait en rien plus grande; car rien ne peut gagner en grandeur par l'addition de ce qui n'a pas de grandeur, d'où il suit immédiatement que ce qui était ajouté n'était rien. Mais, si, quand ceci est retranché d'une autre choses, cette dernière n'est pas plus petite; et d'autre part, si, quand il est ajouté à une autre chose, celle-ci n'en est pas augmentée, il est clair que ce qui était ajouté n'est rien, et que ce qui était retranché n'était rien. - R.P. 132.

3. Si les choses sont une pluralité, elles doivent être exactement aussi multiples qu'elles sont, ni plus ni moins. Or, si elles sont aussi multiples qu'elles sont, elles seront finies en nombre.

Si les choses sont une pluralité, elles seront infinies en nombre, car il y aura toujours d'autres choses entre elles et de nouveau d'autres choses entre celles-ci. Et ainsi les choses sont infinies en nombre. - R.P. 133.

indiquée par Héraclite et Pythagore, la philosophie après Parménide, accepta résolument la pluralité comme base de l'existence. Restant attachée à la matière, elle admit une pluralité de corps élémentaires, eux-mêmes incréés et indestructibles, comme l'être de Parménide, mais livrés au mouvement, qui produit leurs combinaisons. Cependant, en concevant la force qui produit le mouvement, elle devait retrouver la notion de l'intelligence ordonnatrice des choses. (Pp. gr. t. 28 - 29, 31; voir aussi, pour les sources de la philosophie

## Chương IV

# VŨ TRỤ LUẬN CĂN CỨ TRÊN NHỮNG HÀNH CHẤT SƠ BẢN

## **Empédocle**

(phỏng năm 492 - 432)

Sinh trưởng ở Agrigente (Sicile ngày nay). Hình như ông là một con người phi thường, vì ông vừa là một vị tư tế, một nhân vật có khả năng thấu thị (*visionnaire*) và một nhà thần bí, vừa là một nhà giảng thuyết luân hành và làm phép lạ. Hơn nữa, ông còn là một chính trị gia, một bác sĩ, một thi gia và một nhà khoa học. Những người đồng thời mến phục ông như một hiện tượng kỳ lạ, như một vị thần nhập thế trong trần gian.

Hölderlin còn phân khởi đối với ông và viết tặng ông một bài thơ phân khởi bất hủ.

Trong các sáng tác của ông, người ta còn ghi nhận được một số bài thơ có tính cách lý thuyết gọi là *Katharmoi* (sám hối kinh) và một quyển *Về sự triển nở của vạn vật*.

Với quyển thứ nhất, Empédocle xuất hiện như một kẻ chịu ảnh hưởng của tôn giáo Orphée, vì ông chủ trương thuyết luân hồi song hành với chu kỳ của vũ trụ thiên nhiên.

Rồi trong quyển *Về sự triển nở của vạn vật* người ta còn ghi lại được những nét độc đáo về lý thuyết của ông như sau:

(Nhưng nên nhớ rằng với quan niệm mới này Empédocle vẫn còn là môn đệ của Parménide đồng thời với Zénon).

### a) Những hành chất

Với Empédocle, câu hỏi đầu tiên cũng là câu hỏi về căn nguyên của vạn vật:

Trước hết, cũng như Parménide thấy ông, Empédocle khẳng định:

Thực tại hay hữu thể có; không có sinh cũng không có diệt<sup>1</sup>. Nhưng ông nghĩ rằng khi phủ nhận vận hành và phức tạp tính của vạn vật, Parménide đã mâu thuẫn với chứng cứ của các giác quan, vì chứng cứ của các giác quan mới là nền tảng cho mọi kiến thức được coi là hiển nhiên của chúng ta<sup>2</sup>.

Thứ đến, cũng như trường phái Milet, Empédocle đặt vấn đề nguyên chất sơ bản của vạn vật.

Nhưng khác một điều là với các triết gia trường phái Milet thì chỉ có một nguyên chất sơ bản cho vạn vật, trái lại với Empédocle thì có bốn nguyên chất sơ bản là *lửa, nước, khí* và *đất*. Chúng là bốn căn nguyên của thực tại hay hữu thể<sup>3</sup>.

Tuy rằng vạn vật đông vô vàn, nhưng chúng đã được hình thành do sự hòa lẫn giữa những hành chất sơ bản với

1. Câu 11 và 12

2. Câu 4

3. Câu b: 17, v 18 - Aristote. *Méta* I, 4, 985a, 31 - b, 2.

nhau. Cũng như nhà họa sĩ khi pha trộn màu sắc với nhau thì tạo được nhiều hình thức sự vật khác nhau, vạn vật cũng vậy, tuy chúng muôn vàn, nhưng chúng đã chỉ được cấu tạo do sự pha trộn bốn hành chất với nhau <sup>1</sup>.

Điều ta gọi là sự sinh trưởng của vạn vật là sự hòa lẫn nhờ đó vạn vật xuất phát ra và điều ta gọi là sự tiêu diệt của vạn vật là sự tách biệt nhau giữa các hành chất <sup>2</sup>.

Nói tóm lại, theo Empédocle không có thực tại nào sinh hay diệt, trái lại tất cả đều là do sự "hòa hợp" và "chia rẽ" nhau giữa bốn hành chất.

Như thế, với Empédocle bất cứ vạn hành nào cũng đều là một sự thay đổi vị trí. Trong bốn căn nguyên, ông còn quan niệm cái gì có tính cách *Quý thần* (etwas Dämonisch Gottliches) với những tên tuổi của thần thánh như Zeus, Héro, Nestis và Adoneus. Các nhà luyện kim thời Phục hưng gọi đó là những "vị thần" rồi Gæthe cũng gọi chúng là Salamander, Undene, Sylphe và Kobold (Hirschberger).

Tiếp đó, Empédocle đặt vấn đề sau đây: những sức mạnh nào đã đẩy bốn hành chất vạn hành theo nhịp "hòa hợp" và "chia rẽ" nhau được như vậy?

### b) Tình yêu và hận thù

Hỏi thế rồi ông trả lời: Những sức mạnh ấy chính là "tình yêu" và "hận thù" (philia - neikos); tình yêu thì phát sinh ra sự phối hợp những hành chất khác nhau mãi mãi.

Cùng một sức mạnh hoạt động trong vũ trụ lại cũng hoạt động trong thế xác của con người và thúc đẩy chúng hòa hợp với những thế xác khác (nam - nữ).

Đó là một tác động hòa âm.

1. Câu 23.

2. Câu 9.

Đổi lập lại tác động ấy, có tác động của hận thù, sức mạnh này có khuynh hướng chia rẽ vạn vật bằng cách biến chúng thành những đối thủ của nhau.

Nói tóm lại, *tình yêu thì hấp dẫn còn hận thù thì đẩy lui*.

Tất cả mọi sự trong vũ trụ đều do sự chi phối của hai sức mạnh đối nghịch nhau như thế và đối lập nhau trong một cuộc tranh chấp không tận cùng<sup>1</sup>.

### e) Hình ảnh vũ trụ

Cảm hứng từ Héraclite, Empédocle đã chấp nhận một cuộc tranh chấp vĩ đại giữa *tình yêu* và *hận thù*, một cuộc tranh chấp bị chi phối tất nhiên bởi một "lời thề"<sup>2</sup>.

Cuộc tuần hoàn này diễn tiến theo bốn giai đoạn:

- Trong giai đoạn thứ nhất, tình yêu phối hợp được mọi hành chất vào một hòa hợp, trong đó không có phân biệt một cái gì đặc thù. Tình trạng này đã tạo nên hình cầu diêm phúc, mà Parménide đã quan niệm như hữu thế.

- Nhưng đến giai đoạn thứ hai, tình yêu biến mất và hận thù xuất hiện, ở đây một phần các hành chất bị chia rẽ, một phần các hành chất được hòa hợp.

- Đến giai đoạn thứ ba, khi hoạt động đến cực độ thì thực tại hay hữu thế đã bị phân chia trong tự nội và bốn hành chất cũng bị chia rẽ nhau hoàn toàn. Vì trong khi tình yêu bị đẩy lùi ra ngoài vũ trụ thì hận thù lại để cho cái giống nhau lôi cuốn, hấp dẫn cái giống nhau.

- Giai đoạn sau cùng, tình yêu lại khôi phục được một

1. Câu 17

2. Alternative réelle inéluctablement par un "serment" (?) (Werner, Ph, 9)



sức mạnh mới mẻ, vì nó phối hợp được các hành chất. Lúc ấy, hận thù lại biến mất. Sức mạnh của tình yêu càng ngày càng tăng cường và đưa vũ trụ trở về với giai đoạn của hình cầu.

Thế rồi chu kỳ lại bắt đầu lại.

Trong quá trình ấy, thế giới hiện thời của ta sống giai đoạn nào? Nhiều người thường cho rằng thế giới hiện thời của ta sống vào giai đoạn bốn, ví dụ Zeller, một triết gia người Đức.

Nhưng theo ý kiến Burnet và Werner, thực sự thế giới hiện tại sống trong giai đoạn hai, tức giai đoạn ngự trị của hận thù, vì trong thế giới hiện tại, dưới tiêu biểu của hận thù, các sinh vật đã được sản sinh ra do đức mạnh vượt lên cao của *lửa*. *Lửa* này được tàng trữ trong lòng đất và có khuynh hướng muốn vượt tới *lửa* bên trên. Nhưng trong khi vượt lên thì gặp *đất* ám ứ, khi *đất* này đang đi xuống để phối hợp với cái giống nó, và cũng còn do ảnh hưởng năng động của tình yêu và sinh sản ra những "hình thức sinh vật", trong đó những cơ thể khác nhau của sự sống vẫn chưa được phân biệt<sup>1</sup>.

Nhưng đến một giai đoạn tiến hóa khác của thế giới, các sinh vật lại được sinh sản ra do tiêu biểu của tình yêu chiến thắng. Tình yêu này tập hợp những cơ thể tản mát, xuất phát lên trên mặt đất. Những cơ thể ấy được tập hợp lại bằng mọi cách thái khác nhau, tùy theo sự gặp gỡ ngẫu nhiên của chúng, nên có khi xuất hiện những quái vật, ví dụ: loài bò có đầu người, hay người có đầu bò, hay những con vật có hai đầu, hai ngực...

1. Câu 62; về vấn đề thế giới hiện tại bị chi phối bởi hận thù, xem Aristotle *De gen. et corr.* II, 6. 334a. 5)

Nhưng những tập hợp quái vật như vậy không thể tồn tại được, nên chỉ có những hình thức sinh vật nào thích ứng đúng với định luật của sự sinh sống của sinh vật mới sống còn được <sup>1</sup>.

#### d) Tri thức

Trong các sinh vật thấy biểu lộ những tác vụ sinh sống như dinh dưỡng và hít thở.

Chính những tác vụ ấy còn biểu lộ sự kiện cái giống nhau hấp dẫn cái giống nhau với mình.

Empédocle đã giải thích tri thức bằng lối đó, tức là cái giống nhau được tri thức bởi cái giống với mình (*le semblable est connu par le semblable*). Nói cách khác, ta chỉ tri giác được mỗi hành chất bằng chính hành chất mà ta có trong ta <sup>2</sup>.

Theo quan điểm ấy, Empédocle chủ trương rằng *cơ quan chính yếu của tư tưởng là dòng máu*, vì máu là một sự hòa hợp hoàn hảo nhất giữa những hành chất <sup>3</sup>.

#### e) Thế giới tinh thần và thần minh

Theo Empédocle, trong con người có một linh hồn có tính cách thể xác, nhưng linh hồn ấy không phải linh hồn đích thực, theo tính cách thuần túy của nó. Cũng như Pythagore, người mà ông thần phục, Empédocle tuyên bố rằng linh hồn có bản chất *thần linh*. Trong quyển *Sám hối*, ông nói rằng người ta xưa kia là những thực tại *tinh thần*, sống trong niềm phúc, nhưng vì phạm tội đã bị trục xuất khỏi chốn cư ngụ thần thánh của họ và phải đi lang

1. Câu 57 - 61 và Aristote. *Phys.* II, 8, 198b, tr. 29 - 32.

2. Nous percevons chaque élément par ce même élément qui se trouve en nous (câu 109).

3. Câu 105.

thang ba lần một nghìn năm đầu thai dưới nhiều hình thức khá từ khác nhau <sup>1</sup>.

Nhưng họ sẽ được giải thoát nếu họ biết sám hối, vì nhờ sám hối mà họ đi tới minh triết. Lúc đó, con người mới biết được thần mình, nhưng không phải bằng cách tưởng tượng họ như có một thể xác của người trần thế, mà là bằng cách quan niệm họ như một  *tinh thần thuần túy*; và con người cũng sẽ biết được định luật của thần mình thống trị thế giới <sup>2</sup>.

Nhà hiền triết xuất hiện giữa nhân gian như một sứ giả từ trên trời xuống, thế rồi sau khi chết họ lại lên trời sống ngang hàng với các thần “tham gia vào nơi cư ngụ và bàn ăn của các thần bất tử, sống tự do và hưởng thụ một đời sống thanh bình diễm phúc” <sup>3</sup>.

Nói tóm lại, theo những điều vừa trình bày, Empédocle đã kiến tạo được một tổng hợp khá tài tình giữa Héraclite và trường phái Elée.

Trong đường hướng của triết học của trường phái Elée, lý thuyết của ông xuất hiện như một chủ trương vạn vật đều là một  *thực tại* không có sinh cũng không có diệt, không có thay đổi. Thực tại ấy chính là bốn hành chất, nhất là giai đoạn một trong quá trình tuần hoàn của vũ trụ.

Trong đường hướng của Héraclite, lý thuyết của Empédocle lại thể hiện như một chủ trương biến dịch với sự hòa hợp và chia rẽ theo ba giai đoạn tuần hoàn sau của vũ trụ.

1. Câu 115, câu 117.

2. Câu 132 - 135.

3. Câu 146 và 147.

đạo. Đó là sự biến dịch của bốn hành chất. Nói tóm lại, theo Empédocle, *thực tại hay hữu thể thường hằng cũng có biến dịch và vận hành*. Do đó, *đơn nhất của vạn vật đồng thời cũng có tính cách đa tạp*.

## Leucippe và Démocrite (phỏng năm 460 - 370)

Lý thuyết giải thích vạn vật bằng những hành chất sơ bản nhất được Empédocle đề nghị đã đạt tới hình thức hoàn hảo nhất trong *lý thuyết nguyên tử* của Leucippe và Démocrite.

Thân thế của Leucippe là một sự kiện không có gì rõ ràng. Có người cho là Leucippe mới là người đã nêu ra một câu trả lời đầy đủ nhất cho câu hỏi Thalès đã đặt ra. Do đó, Leucippe hình như là một triết gia thuộc trường phái Milet tiếp sau Anaximène. Nên các học giả thường gọi ông là Leucippe de Milet.

Có người khác do ảnh hưởng của Epicure lại cho rằng không có nhân vật nào tên là Leucippe cả.

Nhưng Aristote và Théophraste lại coi ông là *tác gia của học thuyết nguyên tử*.

Tuy nhiên sự kiện ấy luôn luôn đi kèm theo với niên kỷ của nhân vật *Démocrite*. Thân thế và lý thuyết của ông này rõ ràng và phong phú đến nỗi bao trùm cả những gì mơ hồ bao quanh con người của Leucippe. Thành ra Leucippe chỉ còn là một cái tên.

Sinh trưởng ở Abdère, Démocrite xuất hiện như một trí khôn uyên bác không thua Aristote bao nhiêu. Những

sáng tác của ông đề cập tới một chuỗi dài những vấn đề khác nhau như trật tự của vũ trụ, thiên nhiên, các vì tinh tú, loài người, tinh thần, những cảm nghiệm của giác quan, của màu sắc, những hình thức khác nhau của những nguyên tử, những quy luật tư tưởng, những đường thẳng và nguyên tử gián đoạn, bất liên tục, những con số, những nhịp điệu và hòa âm, thi ca, kiến thức hội họa, kỹ thuật, thái độ sống của nhà hiền triết, sự sống sau khi chết v.v...

Do đó, Démocrite xuất hiện là một trí óc nghiên cứu rất uyên bác.

Theo lý thuyết, Démocrite là một nhà duy vật, nhưng theo thực tiễn ông là một nhà duy niệm lớn nhất của mọi thời đại.

### a) Thực tại hay hữu thể

Như trên vừa nói, hình thức hoàn hảo nhất của chủ trương Empédocle là thuyết nguyên tử của Leucippe và Démocrite.

Nhưng sự hoàn hảo ấy lại do ảnh hưởng của lý thuyết Elée. Dưới tên Leucippe, Démocrite trả lời Zénon, vì hình như Démocrite có theo học với Zénon<sup>1</sup>.

Vậy Zénon đã phải nói rằng không có hữu thể hay thực tại đa tạp vì như thế là có sự phân chia vô hạn, mà nếu có phân chia vô hạn thì không còn thực tại. Leucippe tuyên bố không có sự phân chia vô hạn, mà là sự phân chia chỉ *đứng lại ở những hành chất sơ bản*, trong đó mỗi hành chất là một bản thể hoàn toàn đầy đặn. Cùng một đặc tính được Parménide gán cho hữu thể thì Leucippe gán cho các hành chất này cũng không chấp nhận trong

1. Diog.L. IX, 30

minh một hư vô, một khoảng trống nào cả, để có thể phân tán nhỏ hơn được nữa.

### 1. Những nguyên tử

Những hành chất ấy là những thể chất không thể phân tán, không thể cắt nhỏ hơn được nữa.

Đó là *những nguyên tử*, vì vậy người ta mới gọi lý thuyết của Leucippe - Démocrite là lý thuyết nguyên tử.

Empédocle gọi đó là những hành chất sơ bản thì Démocrite gọi đó là những nguyên tử. Như thế, bằng ý niệm nguyên tử Démocrite muốn giải quyết những vấn đề do biện chứng pháp của trường phái Elée đặt ra. Ở nền tảng của vạn vật, chỉ còn những hành chất trong đó thực tại hay hữu thể mới hiện hữu theo tính cách thuần túy không hề thay đổi của nó, nghĩa là không còn hòa hợp và chia rẽ nữa. Không còn thể tổ hợp, cũng không còn thể phân tán, những hành chất ấy không bao giờ có sinh hay có diệt. Đó mới là những hành chất thường hằng của thực tại<sup>1</sup>.

Số các nguyên tử lại vô hạn. Chúng không có phẩm tính, tất cả mọi nguyên tử đều đồng loại như nhau. Nhưng lại có sự khác biệt giữa hình thức các nguyên tử, vì có cái thì lưỡi liềm, có cái hình cầu, có cái hình móc sác và chúng cũng có kích cỡ lớn nhỏ khác nhau. Do đó các nguyên tử mới liên kết với nhau nhiều cách khác nhau được và mới mang những trạng thái khác nhau.

Vì vậy vạn vật mới thể hiện ra khác nhau qua những giai đoạn lượng tính thuần túy.

Démocrite trở lại với vấn đề phẩm tính của hữu thể, tức cũng là trở lại với Parménide.

<sup>1</sup> Aristote. *Méta* I 4. 985b. 4 - 10.

IV 6. 213a. 34b. 7.

Cả Empédocle cũng đã không quan niệm sự thay đổi của các hành chất là theo phẩm tính mà lại chỉ có sự thay đổi theo lượng, nhưng cũng trong vòng có bốn phẩm tính nền tảng của thực tại mà thôi.

Cũng như với Parménide, Démocrite chỉ quan niệm hữu thể có duy một hình thức, vì theo ông, các nguyên tử đều giống nhau, không có một khác biệt về phẩm nào cả. Nhưng đối lập với Parménide, Démocrite còn nói tới những khác biệt khác như lượng và thay đổi vị trí.

Những nguyên tử có những hình thức và độ lớn khác nhau và do đó thay đổi trật tự và vị trí trong không gian, tạo thành sức cứng rắn và nặng trong mỗi sự vật.

Nhưng với những phẩm tính khác nhau của vạn vật như thế những gì đem lại những cảm giác của ta được phân biệt ra cái gì ngọt, cái gì đắng, cái gì nóng và những màu sắc khác nhau.

Démocrite rất trung thành với nguyên tắc lý thuyết của ông và quan niệm những cảm giác ấy như những kinh nghiệm chủ quan, tức là những gì xuất hiện ra với ta chứ không có thực tại khách quan. Trong những cảm giác ấy sự cảm nghiệm phẩm tính sống thực trong ý thức xảy đến với những cơ quan cảm giác của ta, thế rồi những cơ quan cảm giác ấy lại thông dịch thực tại của thiên nhiên ra bằng ngôn ngữ chủ quan riêng biệt của chúng.

Như thế các giác quan càng thông báo cho ta những khác biệt về lượng (như trường độ, hình thức, khối nặng, sức cứng rắn, sức nặng) thì chúng càng diễn tả thiên nhiên trung thực.

## 2. Không gian và vận hành

Cùng với ý niệm về nguyên tử còn có ý niệm về không gian trống rỗng đi song song.

Vì Leucippe cũng như Démocríte không hoàn toàn phủ nhận hư vô. Tuy họ không chấp nhận hư vô trong lòng hữu thể, nhưng họ chấp nhận hư vô để phân tán những nguyên tử với nhau. Hư vô ấy chính là một *không gian trống rỗng* (espace vide) mà không gian trống rỗng không phải là không gian dày đặc. Đối với Démocríte nó cũng cần thiết y như nguyên tử: “Cái đó không phải chỉ là hư vô mà thôi”<sup>1</sup>, không gian trống rỗng ấy một phần thì ở trong các vật thể khi các vật thể ấy có tính chất lỏng lẻo, một phần lại ở ngoài những vật thể.

Chính không gian trống rỗng này với khả năng phân tán các nguyên tử với nhau mới làm cho nó được *vận hành*. Vì vận hành tất nhiên giả thiết không gian trống rỗng, tức là hư vô. Nếu tất cả mọi sự đều đặc sệt thì không thể có vận hành. Nhưng vận hành là một sự kiện mà triết lý phải chú ý tới. Những gì là thực tại không phải hữu thể duy nhất và bất động như của Parménide. Đó chỉ là vô số những nguyên tử vận hành giữa không gian trống rỗng<sup>2</sup>. Trong khi chuyển vận như vậy các nguyên tử ấy xô đẩy nhau, đụng độ và áp đảo lẫn nhau. Nhờ hình dạng của chúng, chúng bám sát lấy nhau và kết thành những vật thể lớn hơn.

Démocríte hình dung rằng các nguyên tử luôn luôn vận hành. Aristote trình bày điều ấy theo cách thái của ông như sau:

“Các nhà chủ trương nguyên tử “không cố gắng” giải thích nguồn gốc của vận hành, cũng không nói bản tính của vận hành như thế nào. Nói cách khác, họ không quyết định xem có thể có một “vận hành tự nhiên” hay một vận



hành tiềm tàng trong những nguyên tử “đổi lập với bản chất của chúng”<sup>1</sup>.

Như thế, theo Aristote, các nhà chủ trương nguyên tử không chú ý giải thích xem vận hành từ đâu mà xuất phát và bản chất của nó như thế nào, mà chỉ nói rằng hay đúng hơn chỉ chấp nhận một cách đương nhiên rằng vận hành đã có từ đời đời.

Vận hành từ đời đời như thế, các nguyên tử tổ hợp lại với nhau và làm phát sinh ra muôn vật.

Rồi trong khi tập trung vào một địa điểm nào đó, chúng gây ra một *cơn lốc*. Cơn lốc này đẩy những nguyên tử nhỏ ra ngoài chu vi, còn những nguyên tử lớn hơn lại tập trung ở trọng tâm.

Dưới áp lực tất nhiên của cơ khí như thế mới nảy sinh ra một trật tự. Trật tự ấy là vũ trụ.

Trong không gian trống rỗng hay khoảng không vô hạn, lại có muôn nghìn vũ trụ nảy sinh, nhiều vũ trụ giống của ta, nhiều vũ trụ lại khác của ta.

*Linh hồn con người* được cấu tạo bởi những nguyên tử di động hơn, đó là những nguyên tử tròn trĩnh của lửa. Những nguyên tử ấy được phân phối ra trong toàn thể xác, được chúng làm cho vận hành. Nhờ hô hấp mà các nguyên tử trong thể xác thay đổi, sự sống trong cơ thể mới tồn tại được<sup>2</sup>.

### 3. Tri thức bằng giác quan

Democrite còn trình bày lý thuyết về tri giác cảm giác; sở dĩ có tri giác là vì những vật thể ngoài tại phóng toa ra

1. *Phys. G.* 1, 252a 32; *Meta. A.* 4, 985b 19. (16 - 20 A. Socrates) và 1.

2. *Aristote. De an.* 1, 2, 403b 31 - 404a 16. (17 và 18. Aristotele) và 6.

những hình ảnh của chính chúng, những hình ảnh ấy xuyên qua mắt và gây ra thị giác.

Nhưng những phẩm tính ta nhận thức được bằng giác quan như những màu sắc, chẳng qua chỉ là những ảo ảnh, những "giả định"; trái lại những gì có thực chính là những nguyên tử và khoảng trống<sup>1</sup>.

Từ đó Démocrite mới phân ra hai loại tri thức: tri thức *đích thực* và tri thức *sai lệch*; tri thức sai lệch vì căn cứ trên những tính chất cảm giác, còn tri thức đích thực lại căn cứ trên chính nền tảng của thực tại<sup>2</sup>.

#### 4. Đạo đức học

Trong lý thuyết đạo đức, Démocrite đặt ý niệm *khoái lạc* lên hàng đầu: cái thiện là khoái lạc, cái ác là đau khổ. Nhưng để cấu tạo sự thiện cho con người, khoái lạc phải là một sự hoan hỉ dài hạn và trường tồn, vì lý do ấy con người không được tìm khoái lạc trong những sự vật chóng qua. Hạnh phúc không ở trong những của cải ngoại tại, mà ở trong những đáy sâu của tâm hồn. Chỉ có những điều tốt trong tâm hồn mới cho phép ta tham dự vào cái gì bất tử và thần linh.

Nhân đức hoàn hảo nhất là minh triết, và chỉ có minh triết mới giúp ta phân biệt những cái thiện đích thực và là nguyên tắc cho tư tưởng đúng và hành động tốt.

Nói tóm lại, nhờ minh triết mà con người kiểm chế được những dục vọng của mình mà vươn lên trên những giao động của cuộc sống và đem lại cho tinh thần sự thỏa mãn hoàn bị nhất.

1. DV. Leucippe A 29 - 31; 32; Démocrite, câu 125.

2. DV. Démocrite, câu 11.

Một nền đạo đức học như thế là kết quả tất nhiên của lý thuyết nguyên tử và tất cả siêu hình học, tri thức luận và đạo đức học đều kết thành một hình ảnh toàn cục.

Với chủ trương nguyên tử, Démocrite tự hào đã vượt được cả lý thuyết hữu thể bất dịch của Parménide, cả lý thuyết hư vô biến dịch của Héraclite.

## Anaxagore

(phỏng năm 500 - 428)

Sinh trưởng tại Clazomène (Tiểu Á), lớn tuổi hơn Empédocle, tuy rằng ông đã đợi rất lâu để được người ta biết tới. Anaxagore là bạn thân của vua Périclès, cũng nhờ đó mà triết học mới được truyền bá ở Athènes. Ông là tiêu biểu đích thực tinh thần nghiên cứu và uyên bác. Theo truyền thuyết, Anaxagore hình như là người đầu tiên đã biết đích xác được nguyên nhân của nhật thực và nguyệt thực. Nhưng điều đó không có bằng chứng chắc chắn.

Tuy nhiên, ông đã là người chống đối lại thái độ sợ sệt những hiện tượng như thế vì mê tín và có lẽ vì đã chứng kiến một tảng đá rơi từ một sao băng, nên ông đã chủ trương rằng mặt trời và mặt trăng đều là những khối đá đang tan lỏng ra.

Chính điều ấy đã làm cho ông bị kết án là người Hi Lạp đầu tiên đã dám phủ nhận thần minh<sup>1</sup>. Do đó ông bị trục xuất khỏi quê hương định cư của ông.

Bị trục xuất như vậy, tất nhiên ông trở về quê hương sinh quán của mình là Ionie; ở đây ít ra ông được tự do dạy

1. Platon. Apol. 26d.

điều ông ham thích. Ông đến cư ngụ tại Lampsaque và có lẽ ông đã thiết lập cả một trường phái ở đây. Có lẽ ông còn sống rất lâu sau khi bị lưu đày. Dân chúng đô thị đã xây dựng một bàn thờ dâng kính *tiềm thần* và *chân lý* để tưởng niệm ông.

Diogène kê khai Anaxagore vào danh sách những triết gia chi để lại có một quyển sách. Đó là quyển đã được viết "theo lối hành văn cao siêu và thoải mái".

Theo đoạn văn trích dẫn từ quyển *Apologie* của Platon thì ở Athènes người ta đã mua quyển sách của ông (cùng như sau này người ta mua sách của Socrate) bằng một đồng bạc (pour une seule drachme) và theo cách Platon trình bày thì quyển sách này cũng khá dày.

Quyển ấy cũng bàn về "thiên nhiên", nhưng ngày nay người ta cũng chỉ còn giữ được một bản văn.

### a) Những mầm mống (homoiomerien)

Lý thuyết của Anaxagore cũng như của Empédocle đều nhằm dung hòa lý thuyết của trường phái Élée lấy bản thể vật chất động làm nền tảng với lý thuyết về sự hiện hữu của một thế giới đầu đầu cũng để lộ về bề ngoài như có sinh có diệt.

Những kết luận của Parménide được chấp nhận và lập lại một cách đương nhiên. Không có gì được thêm cho vạn vật vì có gì hơn toàn khối được và toàn khối luôn luôn đồng đều với chính mình <sup>1</sup>.

Cũng không có gì bị tiêu diệt. Những gì thường được gọi là sinh và diệt thực ra chỉ là hòa hợp và phân tán <sup>2</sup>.

1. Câu 5, câu 17.

2. Câu 17.

☞ Câu trên hầu như là một ý tưởng giải thích Empédocle<sup>1</sup> và rất có thể Anaxagore đã học được *lý thuyết về hòa lẫn* với Empédocle, người cùng thời với ông, nhưng nhỏ tuổi hơn ông. Với Empédocle chúng ta thấy ông chủ trương: Những hành chất đối nghịch như nóng với lạnh, ướt với khô là những thực tại hay hữu thể thực sự, trong đó mỗi hành chất đều có thực theo nghĩa của Parménide. Anaxagore cũng chủ trương như Empédocle, nghĩa là cũng muốn giải thích thế giới ảo ảnh bằng những hành chất đối nghịch. Nói cách khác, cũng như Empédocle, Anaxagore muốn giải thích rằng xem ra có sinh và diệt, nhưng thực sự chỉ là sự hòa hợp và phân tán giữa những vật thể sơ bản: cái gì gọi là sinh thực sự chỉ là *hòa hợp*, và cái gì ta gọi là *diệt* thực sự chỉ là *phân tán*.

☞ Nhưng Anaxagore lại không chấp nhận với Empédocle rằng những vật thể sơ bản thực sự tách biệt nhau được vì theo Anaxagore, những sự vật nào có mang mọi thứ tính chất khác nhau đều cấu thành một hòa lẫn bất khả ly tán.

☞ Bám sát ý tưởng của Parménide về sự đơn nhất của thực tại, Anaxagore tuyên bố rằng những thực tại vật chất hàm chứa trong vũ trụ không bị tách biệt nhau, như kiểu chúng bị “lưỡi hái cắt đứt”<sup>2</sup>. Trái lại bất cứ một sự vật gì đều biến thái thành sự vật khác được<sup>3</sup>.

☞ Vậy công thức đúng nhất phải là: “Trong mỗi sự vật đều có một phần nhỏ của một sự vật khác”<sup>4</sup>.

☞ Nói tóm lại, tất cả mọi sự đều ở trong tất cả mọi sự.

1. Câu 9.

2. Câu 8.

3. Aristote. Phys. A. 4. 187b1.

4. Câu 11.

mọi sự đều tham dự vào nhau. Và từ nguyên thủy cũng như ngày nay “vạn vật đều hòa hợp với nhau”<sup>1</sup>.

Tại sao lại có sự hòa hợp bất khả ly tán giữa vạn vật như vậy được?

Anaxagore trả lời: Không bao giờ vạn vật xuất hiện được ở cùng độ nhỏ bé nhất, vì dù có phân tán nhỏ tới bao nhiêu chăng nữa, người ta vẫn còn có thể phân tán nữa và mãi mãi. Vì thế các hành chất không thể tách biệt nhau được. Trái lại tất cả các hành chất với tất cả mọi phẩm tính đều thấy xuất hiện trong những sự vật nhỏ bé cũng như trong những sự vật to lớn<sup>2</sup>.

Như thế Anaxagore đã nêu ra với Zénon một câu trả lời hoàn toàn đối lập với câu trả lời của Démocrite:

– Vì một mặt, Démocrite công nhận rằng những hành chất bị phân ly nhau bởi khoảng trống (hư vô), nên ông đã đề nghị ý tưởng *bất khả phân*.

– Trái lại, mặt khác, Anaxagore chấp nhận sự phân chia đến vô hạn, bằng cách khẳng định rằng sự phân chia ấy không bao hàm một đa tạp tính tách biệt nào cả. Lý do là vì sự phân chia không bao giờ có cuối cùng, mà nếu đã không có sự phân chia đến cùng thì cũng không thể có thành phần nào cuối cùng của sự vật.

Như thế tất nhiên mọi sự phải ở trong mọi sự.

Nói tóm lại, những sự vật hay hữu thể khác đều được Anaxagore quan niệm như những vật thể hay hành chất sơ bản nhất và không bao giờ tách biệt nhau, trái lại chúng còn hòa lẫn vào nhau.

1. Câu 1 và 6.

2. Câu 3 và 6

Để diễn tả sự hòa hợp ấy, Anaxagore quan niệm chúng như *những cơ thể trong một sinh vật*. Đó là những phần nhỏ của máu, của thịt, của xương, ví dụ công việc dinh dưỡng tất cả phần thân thể của ta. Do đó, không thể nào nước và cơm gạo lại không có những phần nhỏ giống như những phần nhỏ trong thể xác của ta.

Vì vậy, không được dừng lại ở những chứng cứ của giác quan như Empédocle, vì theo đó những giác quan chỉ mang lại cho ta hình ảnh về nước, ví dụ như một sự vật đơn giản. Trái lại một cách sâu xa hơn, chúng ta phải nhìn vào chính những thành phần sơ đẳng được kết nạp trong một sự vật xem ra đơn giản <sup>1</sup>.

Aristote giải thích điều ấy như sau: Anaxagore quan niệm những "spermata" tức là những "mầm mống" (les Semences). Nói cách khác, vì bất cứ sự vật gì có thể biến thái thành sự vật khác chính là vì chúng là "những mầm mống" (Burnet) <sup>2</sup>, như Anaxagore gọi.

Như thế nếu xét về phương diện "cơ máy" thì lý thuyết của Anaxagore không bằng lý thuyết của Démocrite, vì *những phần nhỏ sơ đẳng*, với những phẩm tính khác nhau và hòa lẫn vào nhau một cách bất khả ly tán như Anaxagore bừa chủ trương không thể so sánh với *những nguyên tử* của Démocrite được, vì những nguyên tử đã được thiết định bằng những đặc tính hình học rõ ràng và vận hành trong khoảng trống.

Nhưng với ý niệm về cơ máy, lý thuyết nguyên tử chưa phải là kết luận cuối cùng của tư tưởng Hi Lạp. Pythagore và Héraclite đã phát biểu ý tưởng rằng Vũ trụ này được hướng dẫn bởi một *lý tính* hay *tinh thần*.

1. Câu 10 và 21 - Aristote. *De gen et corr.* I, 3142. 18 - 20

2. Sđ. tr. 304

Anaxagore người cùng thời với Démocrite đã được dành cho cái hân hạnh tiếp tục ý tưởng ấy và phát biểu nó theo một công thức sẽ trở thành thời danh.

### b) Tinh thần (Noûs)

Sức mạnh của lý thuyết này nằm trong ý niệm về nguyên lý kích động có khả năng làm cho vạn vật thoát ly tình trạng hỗn độn nguyên thủy của chúng để trở thành một trật tự có hòa âm.

Cũng như Empédocle, Anaxagore cần tới một nguyên nhân ngoại tại nào đó để gây ra vận hành trong sự hòa hợp của vạn vật.

Anaxagore gọi nguyên nhân gây ra vận hành là "tinh thần" (noûs).

Chính vì ý tưởng mới mẻ này mà Aristote đã ca tụng Anaxagore như sau: "Với tư cách con người tiết độ, ông (tức Anaxagore) tự cách biệt với những người đi trước là những người chỉ ăn nói một cách ngẫu nhiên, tình cờ".<sup>1</sup>

Cũng vì vậy, hậu thế còn ca tụng Anaxagore như người đầu tiên đã đem vào triết học một yếu tố *tinh thần*.

Tuy nhiên, theo Burnet không nên quá phấn khởi, vì cả Platon, cả Aristote đều tỏ ra không hài lòng mấy đối với quan niệm *tinh thần* của Anaxagore.

Platon nói qua miệng Socrate như sau: "Một lần kia tôi nghe một người đã đọc quyển sách của Anaxagore nói rằng trong sách ấy có nói tới ý kiến theo đó *tinh thần* chỉ phối vũ trụ và *tinh thần* là nguyên nhân cho mọi sự. Nghe nói về nguyên nhân ấy tôi rất phấn khởi và nghĩ rằng Anaxagore rất có lý..."

<sup>1</sup> Aristote. *Méta* A 3 984 b 15.



đây. Nhưng những kỳ vọng quý đáng của tôi hoàn toàn bị lật ngược khi tôi tiến xa hơn và nhìn thấy rằng con người ấy không biết sử dụng *tinh thần* chi cả. Vì không phải cho *tinh thần* mà ông ấy gán một khả năng là nguyên nhân chi phối vạn vật, trái lại là cho khí, cho tinh khí, cho nước và cho muôn vàn sự vật ngoại lai khác”<sup>1</sup>.

Có lẽ cũng nghĩ đến câu nói trên đây, Aristote mới nói như sau: “Anaxagore sử dụng *tinh thần* như một phúc tinh (deus es machina) để trình bày sự hình thành của vũ trụ; và mỗi lần ông lúng túng không giải thích được tại sao một sự vật nào lại cần thiết phải có thì ông dùng tới *tinh thần*. Nhưng trong những trường hợp khác ông lại sử dụng bất cứ cái gì khác làm nguyên nhân, chứ không sử dụng *tinh thần* nữa”<sup>2</sup>.

Theo những nhận định trên đây của Platon và Aristote, ta có thể nghĩ rằng *tinh thần* Anaxagore không có gì cao siêu lắm mà có lẽ chỉ ngang hàng với *tinh yêu* và *hận thù* của Empédocle.

Điều ấy còn phù hợp với những lời tuyên bố của chính tác giả nữa.

\* Trước hết, *tinh thần* không còn bị dính líu gì với một hòa lẫn nào cả<sup>3</sup> và cũng như những sự vật khác, nó không hàm chứa một phần nhỏ nào của toàn thể. Cũng không nên khó nhọc mà nói rằng: *Tinh thần* có tính cách vô thể chất vì không ai có thể giả thiết nó nóng hay lạnh.

Nói tóm lại, *tinh thần* có tính cách thuần túy, do đó nó mới “có khả năng” trên mỗi sự vật; nói thế theo ngôn

1. Phêđ. 96 a - 99d.

2. Aristote. Méta A. 904 a 18

3. Câu 12

ngữ Anaxagore có nghĩa nó là nguyên nhân cho vận hành của vạn vật. Héraclite đã nói như vậy về lửa và Empédocle về hận thù.

Hơn nữa, tinh thần là một thực tại “tế nhị” nhất trong các thực tại, nên nó có khả năng xuyên qua mọi sự. Và nói rằng cái vô vật chất “tế nhị hơn” cái vật chất là một điều không có nghĩa.

Hơn thế nữa, tinh thần còn “hiểu biết được tất cả mọi sự”. Nhưng có lẽ đó cũng là trường hợp lửa của Héraclite.

Tinh thần còn được quan niệm như chiếm một không gian, vì trong nó cũng có những thành phần lớn hơn và những thành phần nhỏ hơn <sup>1</sup>.

Như thế, có lẽ Anaxagore chỉ muốn đem quan niệm “tinh thần” thay thế cho quan niệm tinh yếu và hận thù của Empédocle.

### e) Hình ảnh vũ trụ

Vũ trụ hình thành là nhờ ở một vận hành vòng tròn mà “tinh thần” chuyển thông cho một thành phần trong khối được hòa lẫn, ở đây “tất cả mọi sự đều cùng sống chung” <sup>2</sup> Và vận hành vòng tròn này còn mở rộng ra dần dà tới một không gian càng ngày càng rộng lớn. Tốc lực chuyển động của nó gây ra một sự phân biệt những gì lỏng lẻo và những gì đông đặc, những gì lạnh và nóng, những gì sáng và tối; những gì ẩm ướt và khô ráo <sup>3</sup>. Sự tách biệt này làm phát sinh ra hai khối lớn: một có thể chất lỏng lẻo, nóng và khô gọi là “tinh khí”; một có những phẩm tính đối nghịch gọi là “khí” <sup>4</sup>.

1. Câu 12.

2. Câu 13.

3. Câu 15.

4. Câu 1.

Trong hai khối ấy, thanh khí hay lửa chiếm ở chu vi; còn khí chiếm ở trọng tâm <sup>1</sup>.

Đó là giai đoạn một.

Tiếp đến là giai đoạn tách biệt khí thành những làn mây, thành nước, đất và đá <sup>2</sup>.

Như thế Anaxagore theo sát hình ảnh vũ trụ của Anaximène.

Tuy nhiên trong việc giải thích những tinh tú, ông tỏ ra độc đáo hơn, vì trong đoạn chót của câu 16 ta đọc thấy rằng những tảng đá "phóng ra xa bên ngoài hơn là nước". Hơn nữa, theo các nhà trình bày ý kiến của các triết gia, những tinh tú được coi như những tảng đá xuất phát từ lòng đất nhờ ở sức quay nhanh của trái đất và được đun sôi bởi tốc lực vận hành của chúng.

Có lẽ hiện tượng tảng đá rơi từ sao băng nói trên đã là nguồn suối phát sinh ra lý thuyết về vũ trụ.

Nói tóm lại, với những trường phái vũ trụ luận vừa trình bày từ trên đến đây, tư tưởng Hi Lạp đã khai trương ra một con đường đối nghịch với khuynh hướng huyền thoại.

Tuy nhiên, đường hướng ấy vẫn còn lệ thuộc ít nhiều những gì nó muốn chống đối và loại bỏ. Hơn nữa, đường hướng ấy đã chỉ căn cứ trên những gì hoàn toàn ngoài tại của thiên nhiên vật lý, nghĩa là chưa đạt tới được nền tảng cho tư tưởng.

Vậy tìm đâu ra nền tảng ấy bây giờ?

Tất nhiên chỉ ở nơi nội tại tức con người.

1. Câu 15.

2. Câu 16.

Trưởng phái nguy luận hô hào từ bỏ khuynh hướng thiên về nghiên cứu thiên nhiên ngoại tại để trở về với chính con người.

Đó là một sự phản kháng mở đường cho Socrate trở về với con người để tìm ra *nền tảng* cho tư tưởng Hi Lạp.

## Chương V

# TRƯỜNG PHÁI NGUY LUẬN

Trong đời sống văn hóa của thế kỷ thứ V tại Hi Lạp, có nói đến một lớp người mà thiên hạ quen gọi là "sophiste" (nguy luận gia).

Thời xa xưa, danh từ này được dùng theo một nghĩa rộng hơn.

Nhưng từ thế kỷ thứ V trở đi, danh từ này lại mang một ý nghĩa không mấy tốt đẹp, do thái độ chỉ trích của Platon và Aristote, vì hai ông này thường hình dung các nguy luận gia như những nhà biện luận vô lương tâm, những bậc thầy trong thuật mê hoặc, những con người biện hộ cho những ý kiến nguy hiểm, phá hoại, hư vô chủ nghĩa hay những đối thủ của sự thật và tất cả những gì phục vụ cho sự thật.

Thêm vào đó, trong truyện khôi hài nhan đề *Những làn mây* (Les nuées)<sup>1</sup> của Aristophane, nhà nguy luận còn được hình dung như một luật sư lỗ làng đã làm sai lệch pháp luật, chỉ lo làm tiền, thay trắng đổi đen hay lật ngược những vụ kiện phi pháp thành hợp pháp.

1. Có lẽ nhan đề ấy ám chỉ các triết gia như những con người mây mù (nébuleux).

Sau đây là một cuộc tranh luận được Aristophane ghi nhận giữa các ngụ luận gia về một lập trường công bằng và một lập trường bất công:

- “Nhà người là ai? - Người công bằng hỏi.

- Thưa là một lập trường

- Phải, nhưng là lập trường thua kém lập trường của ta.

- Nhà người tự hào hơn ta và nắm phần thắng lợi.

- Vậy người có tài khéo như thế nào?

- Ta tạo bừa ra những lý lẽ mới”

Đó cũng là cuộc tranh luận về lý tưởng của đời sống được Euripide mô tả trong quyển *Antiope* giữa con người ưa chuộng nghệ thuật và nhà chính trị <sup>1</sup>.

Platon thường trình bày sự tương phản giữa những ngụ luận gia này với Socrate và Socrate không tham dự gì với họ.

Trong đối thoại *Protagoras*, Platon trình bày Hippias muốn tổ chức một cuộc tranh luận kiểu đó giữa Socrate và Protagoras, nhưng không thành tựu. Và trong đối thoại *Gorgias*, Calliclès đọc một diễn văn biểu lộ cho sự công chính tự nhiên, nhưng khi đọc xong đã phàn nàn rằng Socrate không theo đúng những quy luật của cuộc chơi tức tranh luận, nghĩa là đáng ra Socrate phải trả lời Calliclès bằng một diễn văn khác, nhưng Socrate đã không làm <sup>2</sup>.

Qua những chỉ trích trên của Platon, hình như khuyến khích của ngụ luận gia là lấy việc chú ý đến cử tọa làm

1. Aristote. *Nuées*, câu 887 tiếp; *Euripide*, câu 189

2. Platon: *Protagoras* 338 a; *Gorgias* 497 b.

quan trọng hơn đến điều hay lý thuyết họ nói: triết gia không trình bày chân lý, chỉ đề nghị và đặt nó trước sự phán xét của người nghe. Vì thế, từ thời ngụy luận gia trở đi, người ta thường có thói quen cố hữu là thiết định một triết gia theo hình dung một nhà giảng thuyết, một chính trị gia, một ngụy luận gia, tức là những người phải giáp mặt với công chúng.

Trong những điều kiện ấy, giá trị tinh thần đáng kể trước hết phải là *kiến thức uyên bác*, nghĩa là nhà tu tưởng phải có được tất cả những kiến thức cần thiết cho đề tài của mình; hai là phải có tài hùng biện nhờ đó họ phải lựa chọn những đề tài hợp thời và trình bày chúng một cách hấp dẫn.

Từ đó mới phát hiện ra hai đặc tính chính yếu của ngụy luận gia:

- Một là, họ phải là những người chuyên môn tự hào, biết và dạy cho thiên hạ tất cả mọi việc làm hữu ích.
- Hai là, họ phải là những bậc thầy dạy hùng biện để thu hút được sự chú ý của thính giả.

Với những đặc tính ấy, họ chủ trương dạy chính trị và đạo đức; loại bỏ vũ trụ học như những môn học vô ích không giúp con người sống tốt lành.

Hơn nữa họ còn muốn chứng minh rằng các triết gia Hi Lạp đầu tiên đã mâu thuẫn nhau.

Nên một cách tận căn hơn nữa, họ tuyên bố: tri thức của con người không thể linh hội được thực tại y như thực tại có.

Thực vậy, triết học về vũ trụ thiên nhiên theo kiểu những trường phái tiên phong hàm chứa một mâu thuẫn.

Chính mâu thuẫn ấy bắt buộc tư tưởng Hi Lạp phải đặt vấn đề tri thức. Điều ấy nhiều triết gia trong những trường phái ấy đã ý thức, vì hầu hết họ đã chấp nhận rằng những giác quan không đem lại cho ta được tri thức đích xác về sự vật. Nên nhiều ông cũng đã thiết định sự khác biệt phân minh giữa tri thức cảm giác một bên và tri thức lý trí một bên. Ví dụ theo Parménide, bằng chứng của các giác quan hay lừa đảo, vì chúng chỉ công hiến ta những sự vật đa tạp tinh cũng không có vận hành.

Hay theo Anaxagore và các nhà nguyên tử học, các giác quan không công hiến cho ta những hành chất cuối cùng hay nền tảng đích thực của sự vật.

Với sự phân biệt tri thức cảm giác với tri thức lý trí nói trên, các triết gia Hi Lạp hình như đã ý thức được sự cần thiết một nền tảng lý trí cho mọi tri thức giác quan, nhưng vì đối với họ, nguyên chất sơ bản của vạn vật, vẫn còn được quan niệm có tính cách vật lý, thể xác, hơn nữa cũng vì họ chưa nhìn ra khả năng tri thức của con người tới tận căn đề, nên tất cả những khuynh hướng triết học ấy chưa khai triển ra được tiềm năng vô song nơi con người.

Các nguyên luận gia chưa phải là những người khám phá ra được tiềm năng ấy, nhưng một cách tiêu cực với căn cứ trên hậu quả của những lập trường trên, họ tố thái độ chống đối mọi tri thức xây dựng trên cảm giác, vì cảm giác không thể đem lại cho ta hình ảnh thực sự của sự vật.

Tuy nhiên, không bao giờ chủ trương của họ được đúc kết thành hệ thống. Có lẽ đây cũng chỉ là một thái độ bất hợp tác đối với những hệ thống lớn, nguyên nhân vì họ muốn chống đối mọi khuynh hướng vô đoán hoặc là chủ trương Duy nhất thể (Monisme), hoặc là chủ trương Duy nhiều thể (Pluralisme).



Đó đó, như sẽ trình bày, theo họ mọi chủ trương đều có tính cách tương đối cả và đối với mọi lý thuyết đều phải tỏ thái độ hoài nghi.

Con người tiêu biểu đầu tiên và thời danh muôn đời trong sử xanh cho hai thái độ ấy là:

## Protagoras

(phỏng năm 480 - 410)

Như tất cả các ngụ luận gia, Protagoras cũng là một người sống lang thang trên những đường phố Athènes, liên hệ với những đảng phái chính trị và sống một cuộc đời gắn liền với đời sống của quần chúng.

Lối sống dửng dưng với tôn giáo và thần thánh của ông đã gây ngạc nhiên cho dân thành Athènes. Hình như tác phẩm của ông viết về thần thánh đã đưa ông đến chỗ chết.

Ngoài ra một sáng tác khác thời danh hơn nhan đề *Chân lý* đã được tóm tắt bằng một câu bất hủ: "Con người là thước đo vạn vật" (*l'homme est la mesure de toutes choses*).

Do đó lịch sử còn coi khuynh hướng ngụ luận này là một chủ trương *nhân bản*, coi con người là căn bản cho mọi vật vì hai lý do:

– Một là, qua câu "Con người là thước đo vạn vật" theo Platon giải thích, Protagoras muốn chủ trương rằng không có chân lý nào khách quan, tức là không có chân lý nào tách biệt với con người cả, vì cùng một mệnh đề (một câu nói) vừa có thể đúng hay có lý cho người này mà có thể sai

hay phi lý cho người khác. Platon viết: “Con người là thước đo vạn vật, đo cả những sự vật có, như thể chúng có; đo cả những sự vật không có, như thể chúng không có”<sup>1</sup>.

Trong *Théétète*, Platon giải thích công thức của Protagoras như sau: theo Protagoras, những sự vật xuất hiện ra với tôi thì thích hợp cho riêng tôi; chúng xuất hiện ra với anh thì thích hợp riêng cho anh. Cùng một luồng gió thổi trên hai người, nhưng gó chỉ lạnh cho người lạnh, mà không lạnh cho người không lạnh. Như thế, sự vật xuất hiện với mỗi người chúng ta tùy theo với mỗi người<sup>2</sup>.

Đó là một sơ họa về tính cách *chủ quan* và *tương đối* trong tri thức cảm giác.

Căn cứ trên lý thuyết của Héraclite về sự lưu chảy của muôn vật, Protagoras còn thêm rằng tri thức của ta là kết quả của hai nhịp điệu; một nhịp *năng động* của đối tượng, một nhịp *thụ động* của cơ quan cảm giác, vì không có gì đơn giản, tất cả những gì ta tri giác được đều giả thiết có người cảm giác và cái bị cảm giác.

Nói tóm lại, không có gì hiện hữu tự nội tự quy; nên chỉ có cảm giác thực cho tôi và cảm giác thực cho anh<sup>3</sup>.

Do đó, đối với hai khẳng định đối nghịch nhau, duy chỉ có một tiêu chuẩn để chấp nhận một cái đúng lý là nghệ thuật hùng biện.

Như thế, theo giải thích của Platon, Protagoras đã đặt nghi vấn đối với tất cả mọi khuynh hướng vũ trụ luận đi trước.

Ông cũng là người đầu tiên đã nhận thức tầm quan

1. *Théet* 152 a; và *Crat*, 385 e, - 366 a.

2. *Théet* 152 a - e

3. *Théet* 152 c - 1602

trọng điều mà triết học ngay nay gọi là chủ tri của tri thức và cũng là người đầu tiên đặt vấn đề tri thức. Đồng thời ông đã khai triển ra rằng nguyên lý của vạn vật không phải ở trong vũ trụ thiên nhiên ngoại tại, mà là ở chính trong lòng con người.

- Hai là, qua câu nói "Con người là thước đo vạn vật" còn phải hiểu rằng con người là một hiện hữu biệt lập, *không lệ thuộc thần thánh nào cả*, nghĩa là con người chỉ phải chú trọng tới những gì thuộc con người mà thôi: "Còn đối với những thần thánh, ta không thể biết được họ có hay không có; vì đối với vấn đề ta gặp quá nhiều chướng ngại vật, một là vấn đề quá khúc mắc, hai là đời sống quá vấn vôi"<sup>1</sup>.

D'Aster nhận định như thế, khi ông viết: "Con người là thước đo vạn vật - theo một nghĩa rộng rãi hơn - câu nói ấy là đặc tính của ngụy luận thuyết và cho tất cả thời đại bắt đầu với nó. Con người và diễn tiến của cuộc đời không còn xuất hiện dưới sự lệ thuộc một định mệnh siêu việt nào cả, hay một ý muốn thần thánh nào cả, hay những tiềm lực nội tại của thiên nhiên, mà lệ thuộc chính con người. Họ sẽ như tính tình của họ, những khả năng của họ, ý chí của họ, những kiến thức và lối sống của họ tạo nên. Sự thành công và hạnh phúc của họ do đó mà xuất phát. Trong kịch nghệ của Hi Lạp, Euripide đã không xa với các ngụy luận gia, với những bi kịch về tính tình của ông; do đó ông đã đứng ngang hàng với những nhà siêu hình học thời danh về thi ca nhạc kịch như Eschyle và Sophocle trong văn hóa Hi Lạp"<sup>2</sup>.

1. *Diog Laerce*, IX 51

2. *H. ph.*, tr. 63

Ngoài ra, nền nhân bản ấy còn ghi thêm một nét đặc sắc khác nữa, tức *xã hội tính* của nó. Theo Platon, chính Hippias cũng coi tất cả mọi người là “những bà con, thân thích và đồng bào theo bản tính, nếu không cũng theo pháp luật”<sup>1</sup>. Rồi chính Protagoras trong một huyền thoại thời danh, có kể lại rằng thần Zeus đã cứu vãn nhân loại sắp bị tiêu diệt vì không có phương tiện tự nhiên để tự vệ, bằng cách ban cho loài người hai đức tính là *công bằng* và *hổ thẹn*. Đó là những đức tính tự nhiên bẩm sinh giúp họ kiến thiết những đô thị và truyền chủng bằng cách tương trợ lẫn nhau<sup>2</sup>.

Đây là đường hướng đạo đức xã hội của Protagoras, vì bên trên những khác biệt về cá nhân, ông còn nhìn nhận một trật tự xã hội làm quy luật sống cho loài người. Theo ông, giá trị của con người là ở đây liên lạc đoàn kết loài người lại với nhau và đem lại khả năng làm chính trị. Cái gì nâng cao con người lên trên sinh vật chính là những lễ luật và thể chế xã hội<sup>3</sup>.

Tinh thần nhân bản tức là *tương đối* và *hoài nghi* của ngụ luận thuyết đã được đẩy đến cực đoan do một nhà ngụ luận khá danh tiếng khác, đó là ông:

## Gorgias

(Phòng năm 483 - 375)

Là một nhà hùng biện trứ danh và thầy dạy hùng biện, Gorgias cũng tham gia đời sống chính trị. Đã là môn

1. Protagoras. 337c

2. Protagoras. 320c - 323d.

3. Protagoras. 320 c - 3 23e.

đệ cử Empédocle, ông sử dụng triết để những chứng lý của Zénon như một con dao hai lưỡi.

Theo đó ông chủ trương rằng không thể có tri thức, vì không có hữu thể cũng không có hư vô, không có vận hành cũng không có im lìm, bất động, không có đơn nhất thể cũng không có đa tạp thể...

Một cách vắn tắt có thể giản lược lý thuyết của ông vào ba mệnh đề sau đây:

*Không có gì cả*<sup>1</sup> vì hư vô và hữu thể đều không thể là những dữ kiện cho cảm giác được.

Vì thế cũng không thể có tương quan giữa hữu thể và hư vô.

Nói cách khác, theo định nghĩa, hữu thể chỉ được quan niệm như một bản thể nằm làm nền tảng hay tiềm ẩn dưới những ảo ảnh. Nhưng đó là một danh từ suông, vì không bao giờ có một thực tại hay hữu thể theo quan niệm ấy.

Hư vô, theo định nghĩa, lại là một cái gì không có. Nếu vậy làm sao nó có thể là đối tượng cho tri thức cảm giác được?

Tóm lại, cả hai hữu thể và hư vô đều không có.

– Nhưng giả như có thể có gì đi nữa, chúng ta cũng không thể tri thức nó được<sup>2</sup>, vì những gì có theo lối thực tại có thể lĩnh hội được bằng giác quan mà thôi thì đó không phải là tri thức chính xác. Đàng khác, những gì khả tri theo tri thức chính xác lại chỉ có thể có trong lý trí chứ không xuất hiện ra với giác quan.

1. Rien n'existe.

2. S'il existait quelque chose, on ne pourrait le connaître.

Theo Parménide, điều kiện mà tư tưởng đòi hỏi là nó phải nhằm một đối tượng có thực. Nếu vậy, tất cả những gì tư tưởng đều phải có thực: nếu tôi nghĩ rằng trên mặt biển có một cuộc chạy đua chiến xa thì cuộc chạy đua ấy phải có thực.

Nói thế là một điều phi lý.

Nên không thể có tri thức được <sup>1</sup>.

Tóm lại, tuy rằng có thể có cái gì, nhất là đối với giác quan, n'ưng biết những gì xuất hiện ra với giác quan thì chưa gọi là biết theo tri thức được.

– Nhưng giả như có biết được gì đi nữa, chúng ta cũng không thể diễn tả chúng nói <sup>2</sup>, vì mọi phát biểu đều thiết yếu cần tới ngôn ngữ, nhưng ngôn ngữ lại đa nghĩa và đa nghĩa tất nhiên sẽ đối nghịch nhau và phản bội tư tưởng, vì tư tưởng thiết yếu là nhất nghĩa.

Nói tóm lại, với ba mệnh đề trên Gorgias đã muốn tiêu diệt tận nền tảng mọi tri thức. Đó là cùng độ của tương đối và hoài nghi thuyết.

Dưới ảnh hưởng của ông, các nghị luận gia môn đệ của ông đã không ngần ngại tiêu diệt mọi tàn tích *chấn lý đạo đức* còn được Protagoras giữ lại trong lý thuyết *tương đối*. Ví dụ Hippias d'Elis đã chống đối giá trị những lễ luật đạo đức và chính trị, ông nói: Pháp luật là bạo chúa của con người vì nó bắt buộc con người phải làm những điều phản lại bản tính của họ <sup>3</sup>.

Sau đó, *Polus* và *Calliclès* cả hai được Platon ghi tên

1. Sextus Emp. *Adversus math.* VII, 65 - 87.

2. Si nous pourrions connaître quelque chose, d'ailleurs nous ne pourrions rien en dire.

3. Platon. *Protag.* 3371.

trong đối thoại *Gorgias* rồi *Thrasymaque*, người xuất hiện ngay ở đầu quyển sách *République*, đều đã khai triển ý tưởng chống đối chân lý đạo đức như ý niệm pháp luật đến mức kỳ cùng. Theo họ, lẽ luật tự nhiên là lý của kẻ mạnh. Còn lẽ luật của con người nghĩ ra (do những yêu sách của đời sống xã hội tập thể) và công bố là của số đông những kẻ yếu muốn tự vệ đối với những kẻ mạnh.

Nhưng những kẻ mạnh không bao giờ chịu thua hay thối chí không thực hiện điều mà họ nghĩ là đúng. Vì với họ, điều đúng là điều có lợi cho họ. Nên không những không kiềm chế tham vọng của họ mà họ còn để chúng phát triển tự do và tìm mọi phương cách để thỏa mãn chúng.

Vậy theo các nguy luận gia này, con người hạnh phúc nhất phải là một bạo chúa lên nắm chính quyền nhờ những tội ác họ thi hành và trở thành một kẻ có quyền tuyệt đối muốn làm gì thì làm <sup>1</sup>.

Nói tóm lại nguy luận thuyết là hiện thân của hoài nghi thuyết đối với khả năng tri thức của con người.

Như thế, tuy rằng họ đã có công chống đối những vũ trụ luận xưa và do đó mở ra một viên tượng mới cho việc trở về với con người và khả năng của con người, nhưng họ đã có những nhận định hết sức sai lầm về con người và khả năng nhận thức của con người mà tư tưởng Hi Lạp đang muốn khai triển ra cho kỳ được.

Socrate mới thực sự là con người được sử xanh ghi công trạng lớn lao ấy và ca tụng như con người tiên phong.

Thực ra, ngay thời các nguy luận gia đã có một hai lập

1. Platon. *Gorgias* 466 a 14p; 482 115p; *République* 338b 14p

trường chống đối và trả lời cho thái độ hoài nghi của ngụ luận gia, ví dụ Démocrite với lý thuyết về tri thức và đạo đức của ông.

Vì, như đã trình bày, Démocrite phân ra hai loại tri thức, một là *sai lầm* vì nó chỉ nhằm những đối tượng thuộc cảm giác và do đó tri thức này mới *tương đối* tùy theo từng cá nhân như ngụ luận gia chủ trương.

Nhưng ngoài tri thức giác quan, sai lầm ấy còn có khả năng biết được nguyên chất sơ bản của vạn vật, như chúng là những nguyên tử. Đó là một tri thức *đích xác*, ai ai cũng biết như nhau.

Đó là hai khía cạnh của tri thức song song với hai khía cạnh của đời sống đạo đức, một mặt sự khoái lạc đối với *thế xác* thì tương đối tùy theo người, nhưng những khoái lạc *tâm hồn* thì *tuyệt đối*, ai ai cũng thụ hưởng y hệt nhau. Vì vậy *cái thiện* và *cái chân* đối với ai ai cũng chỉ đồng đều như nhau <sup>1</sup>.

Đó là câu trả lời cho hoài nghi thuyết của ngụ luận.

Tuy nhiên, *khả năng tri thức* và *đạo đức* mà Démocrite chủ trương là *đích xác* nên tảng hơn tri thức cảm giác và đạo đức thế xác vẫn còn dừng lại ở lĩnh vực của vật chất trong ý niệm "nguyên tử" của ông.

Như thế, khả năng ấy chưa thỏa mãn những yêu sách mà *lý tính* con người đòi hỏi và một cách nào đó đã phiêu thai trong ý niệm *tinh thần* của Anaxagore.

Nhật lệnh của Protagoras trong câu "*Con người là thước đo vạn vật*" mới là một bước đầu chuẩn bị, nhưng lại chuẩn bị một cách lệch lạc qua tương đối và hoài nghi thuyết.

1. Démocrite, câu 169



Thay vào đó, Socrate đề nghị một nhật lệnh mới mẽ, cương nghị và tuyệt đối xuất phát từ cung điện thần mình.

Đó là câu "*Hỡi con người, hãy tự biết mình*". Tự biết mình ở đây kỳ cùng có nghĩa là hãy nhận thức bản chất cao siêu nhất của mình là *lý tính*.

Theo Socrate và khuynh hướng tự hậu của tư tưởng Hi Lạp chỉ có đặc tính này mới đáng coi là nền tảng cho mọi giá trị tri thức và tư tưởng. Với nhật lệnh ấy, Socrate đã nghiêm nhiên được gọi là kẻ "*xây dựng lý tính*" và "*tiêu diệt ý thức huyền thoại*".

Con đường vương giả cho tư tưởng này đã được hoạch định. Tiến đồ của triết học lệ thuộc mật thiết vào những hậu quả rục rờ hay đen tối của nó. Dù sao từ đây một hình thức suy tư mới đã được khai trương để mở đầu cho một triết học thuần túy "*attique*" (Hi Lạp).

Nhưng Socrate đã khai triển *lý tính* như thế nào?

## MỤC LỤC

Chú dẫn của nhà xuất bản.....	5
Lời giới thiệu.....	7
MỞ ĐẦU.....	13
CHƯƠNG I : VŨ TRỤ LUẬN THEO NGUYÊN CHẤT SƠ BẢN - TRƯỜNG PHÁI MILET.....	43
CHƯƠNG II : TRƯỜNG PHÁI PYTHAGORE .....	79
CHƯƠNG III : HÉRACLITE VỚI PARMÉNIDE VÀ TRƯỜNG PHÁI ÉLÉE .....	95
CHƯƠNG IV : VŨ TRỤ LUẬN CĂN CỨ TRÊN NHỮNG HÀNH CHẤT SƠ BẢN ...	227
CHƯƠNG V : TRƯỜNG PHÁI NGUYỄN LUẬN .....	251

## SÁCH THAM KHẢO

- JOHN BURNET: L'aurore de la philosophie grecque. *Bd. Pháp, Payot Paris 1952.*
- JOHANNES HIRSCHBERGER: Geschichte der Philosophie.  
*2 Bde, Herder, Freiburg, 1957.*
- HERMANN DIELS: Die Fragmente der Vorsokratiker, *Berlin, 1906.*
- PIERRE-MAXIME SCHUHL: Essai sur la formation de la pensée grecque. *P.U.F. Paris, 1932.*
- KARL JASPERS: Les grands Philosophes, I  
*Bd. Pháp. Plon, Paris, 1963.*
- KOSTAS AXELOS: Héraclite et la Philosophie. *Minuit, Paris 1962.*
- KOSTAS AXELOS: Vers la pensée planétaire, *Minuit, Paris 1964.*
- CHARLES WERNER: La philosophie grecque, *Payot, Paris*
- ERNEST D'ASTER: Histoire de la philosophie, *Payot, Paris.*
- EMILE BRÉHIER: Histoire de la philosophie, *P.U.F. Paris.*
- JEAN BEAUFRET: Le poème de Parménide, *P.U.F. Paris.*
- ALFRED WEBER ET DENIS HUISMAN: Histoire de la philosophie européenne, antique et médiévale. *Fischbacher, Paris.*
- FRIEDRICH NIETZSCHE: La naissance de la philosophie, *Bd. Pháp, Paris, 1936.*
- ETIENNE GILSON: L'être et l'essence Vrin, *Paris 1948.*

**LỊCH SỬ TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG**  
**Tập 1 : THỜI KỲ KHAI NGUYÊN TRIẾT LÝ HY LẠP**

---

LÊ TÔN NGHIÊM

*Chịu trách nhiệm xuất bản :*

**TRẦN ĐÌNH VIỆT**

*Biên tập :* **ĐỖ VĂN**

*Sửa bản in :* **ANH KHOA**

**NHÀ XUẤT BẢN THÀNH PHỐ HỒ CHÍ MINH**

*62 Nguyễn Thị Minh Khai – Q.1*

**ĐT : 8225340 – 8296764 – 8220405 – 8222726 – 8296713 – 8223637**

**FAX : 84.8.222726**

---

*Thực hiện biên soạn :* **TRẦN MINH SƠN**

In 1.000 cuốn, khổ 14,5 x 20,5cm tại Xi nghiệp In 5, số 2 Tân Thành, Q.5.  
Số Xuất bản: 834-10/XB-QLXB ngày 31-7-2000. In xong và nộp lưu chiểu  
tháng 2 năm 2001.